



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI CAGLIARI

Dipartimento di Scienze Sociali e delle Istituzioni

DOTTORATO DI RICERCA

Storia, Istituzioni e Relazioni Internazionali

dell'Asia e dell'Africa Moderna e Contemporanea

(CICLO XXVII)

TITOLO TESI

Teorie dell'autorità e del potere nell'Islam sciita secondo l'opera di 'Alī Fayyāḍ

(SS.S.D.: SPS/13 – L-OR/10)

Presentata da: Gabriele Pedrini
Coordinatore: prof.ssa Bianca Maria Carcangiu
Tutor: dott. Nicola Melis

A.A. 2013-2014



La presente tesi è stata prodotta durante la frequenza del corso di dottorato in *Storia, Istituzioni e Relazioni Internazionali dell'Asia e dell'Africa Moderna e Contemporanea* dell'Università degli Studi di Cagliari, a.a. 2013/2014 - XXVII ciclo, con il supporto di una borsa di studio finanziata con le risorse del P.O.R. SARDEGNA F.S.E. 2007-2013 - Obiettivo competitività regionale e occupazione, Asse IV Capitale umano, Linea di Attività 1.3.1 “Finanziamento di corsi di dottorato finalizzati alla formazione di capitale umano altamente specializzato, in particolare per i settori dell’ICT, delle nanotecnologie e delle biotecnologie, dell’energia e dello sviluppo sostenibile, dell’agroalimentare e dei materiali tradizionali”.

Gabriele Pedrini gratefully acknowledges Sardinia Regional Government for the financial support of her PhD scholarship (P.O.R. Sardegna F.S.E. Operational Programme of the Autonomous Region of Sardinia, European Social Fund 2007-2013 - Axis IV Human Resources, Objective 1.3, Line of Activity 1.3.1.).

Abstract

The aim of this research is to investigate the work of ‘Alī Fayyāḍ, a prominent political and intellectual figure within Lebanese Hezbollah, and to analyse theoretical foundations of power and authority from a specific Shī‘a perspective. This will make it possible to reconstruct the nature of the relation between authority and religion, as well as its narration inside Hezbollah human environment, also with a view to comprehending the theory of political authority through the study of the intellectual structure underpinning the religious authority. The intention is to go further the usual approaches of *Security studies* that all too often prevail in this research field.

Sommario

NOTA SU TRASLITTERAZIONI E TRADUZIONI	3
Introduzione.....	9
I. Metodologia.....	15
1. Considerazioni di ordine generale	15
2. Considerazioni di ordine particolare	21
II. Hezbollah. Storia e ideologia	27
1. Premesse alla nascita del movimento	27
2. Nascita e resistenza	38
3. Hezbollah nella Seconda Repubblica.....	47
4. Hezbollah sotto attacco e il ritorno dell'instabilità in Libano	58
5. I tre pilastri nell'ideologia di Hezbollah	69
6. L'evoluzione del pensiero di Hezbollah.....	78
III. Concetti fondamentali, problematiche iniziali nell'Islam sciita e approccio all'opera di 'Alī Fayyāḍ.....	87
1. Alcune considerazioni preliminari sulla <i>shī'a</i>	87
2. Concetti e terminologia di base nell'avvento della <i>shī'a</i>	89
3. I concetti di <i>imāma</i> e <i>walāya</i>	92
4. Breve biografia di 'Alī Fayyāḍ	96
5. Definizione del concetto di <i>sulṭa</i> e della terminologia tecnica secondo 'Alī Fayyāḍ.....	100
6. Problematiche iniziali del pensiero politico sciita imamitain 'Alī Fayyāḍ	104
7. Definizione dell'oggetto e del metodo di studio nell'opera di 'Alī Fayyāḍ	108
IV. La ricostruzione del rapporto tra religione e l'autorità nella storia dell'Islam secondo 'Alī Fayyāḍ.....	115
1. Gli esordi e le evoluzioni del <i>fiqh</i> e della politica.....	115
2. L'episodio di <i>saqīfat banī sā'ida</i> e i primi orientamenti dottrinali.....	118
3. Una prospettiva critica sullo sviluppo del concetto di <i>sulṭa</i> in ambito sunnita....	125
4. L'Imamato (<i>imāma</i>).....	134
5. L'Occultazione (<i>ghayba</i>), il vuoto di potere legale e l'attesa del Mahdīy	140
6. Il primo cambiamento: l'ingresso del <i>faqīh</i> nello spazio politico.....	148

7. Il secondo cambiamento: l'ingresso della <i>umma</i> nello spazio politico	152
V. La <i>wilāyat al-faqīh al- 'āmma</i> nell'ottica di 'Alī Fayyāḍ.....	163
1. Il pensiero dell'Imam Khomeini e le basi della sua teoria dell'autorità.....	163
2. Le funzioni della <i>sulṭa</i> secondo l'Imam Khomeini	170
3. La collocazione del popolo nella teoria politica di Khomeini.....	177
4. La teoria dell'autorità di Khomeini nel quadro delle particolarità della società ..	182
Conclusioni	187
Glossario	201
Bibliografia in lingua araba	213
Bibliografia in lingue europee.....	227

NOTA SU TRASLITTERAZIONI E TRADUZIONI

Per venire incontro al lettore non arabista, oltre che per semplificare la fase della redazione, la terminologia araba è stata riportata seguendo una traslitterazione scientifica lievemente semplificata, utilizzando cioè, in alcuni casi, due caratteri dell'alfabeto latino semplice in luogo di un unico carattere con segno diacritico. Dunque, per esempio, per la lettera (ح) al posto della corrispondente lettera con segno diacritico (ḥ) si è preferito l'uso, forse più intuitivo, delle due lettere (**kh**). Il metodo di traslitterazione che abbiamo utilizzato è esposto nel seguente schema, ordinato per lettera araba, nome della lettera, carattere traslitterato e suono corrispondenti:

ء	hamza	'	[ʔ]	ع	'ayn	'	[ʕ]
ا	'alif	ā, i, u	[a:] e altri	غ	ghayn	gh	[ɣ]
ب	bā'	b	[b]	ف	fā'	f	[f]
ت	tā'	t	[t]	ق	qāf	q	[q]
ث	thā'	th	[θ]	ك	kāf	k	[k]
ج	jīm	j	[dʒ]	ل	lām	l	[l]
ح	ḥā'	ḥ	[h]	م	mīm	m	[m]
خ	khā'	kh	[x]	ن	nūn	n	[n]
د	dāl	d	[d]	ه	hā'	h	[h]
ذ	ḏāl	dh	[ð]	و	wāw	w	[w], [u:]
ر	rā'	r	[r]	ي	yā'	y	[j], [i:]
ز	zāy	z	[z]				
س	sīn	s	[s]				
ش	shīn	sh	[ʃ]				
ص	ṣād	ṣ	[sʕ]	آ	alif madda	ā	[ʔa:]
ض	ḍād	ḍ	[dʕ]	ة	tā' marbūṭa	t	[a], [at]
ط	ṭā'	ṭ	[tʕ]	ى	alif makṣūra	à	[a:]
ظ	ẓā'	ẓ	[ðʕ]	ال	alif lām	al-	

Per i toponimi più conosciuti, entrati nell'uso comune, si è scelta la forma comunemente adottata in italiano (es. “Beirut” e non “Bayrūt”). Negli altri casi la regola è stata l'utilizzo della più rigorosa traslitterazione scientifica (es. “Ṭayn” e “Marj‘ayūn”). Per evitare eccessi di pedanteria che avrebbero potuto portare a sgradevoli risultati stilistici, in alcuni casi si è preferito non accordare il genere (es. “lo *āyat allāh*” al posto di “la *āyat allāh*”) ed è stata tralasciata la traslitterazione della lettera *hamza* in inizio di parola e frase (“Amal” e non “‘Amal”). La *tā’ marbūṭa* è stata riportata con una (**a**) e non con (**ah**) che risulta ridondante, essendo sufficiente e inequivocabile che una “a” in fine di parola rappresenta una *tā’ marbūṭa*; è stata invece riportata con (**at**) quando primo termine di una *iḍāfa* (“stato costruito”).

Infine, dal momento che in arabo non esiste una distinzione tra lettere minuscole e lettere maiuscole, si è generalmente preferito l'uso dell'iniziale maiuscola solo in presenza di nomi propri di persona e geografici. In tutti gli altri casi, compresa la bibliografia, si è preferito utilizzare esclusivamente caratteri minuscoli, onde evitare di interpretare o alterare arbitrariamente qualsivoglia sfumatura di significato. Le citazioni fuori testo sono state riportate in alfabeto arabo, seguite da una nostra traduzione. Le traduzioni sono state elaborate, quando possibile, cercando di non discostarsi troppo dal testo arabo.

«Il problema non sarà qui di discutere quello che gli Occidentali trovano o non trovano nel Corano, quanto di sapere quello che i Musulmani vi hanno di fatto trovato».

(Henry Corbin, *Storia della filosofia islamica*)

«Ma è poi così scientifico pretendere di spiegare, a coloro che vedono, le ragioni per cui vedono ciò che per l'appunto noi siamo incapaci di vedere?».

(Henry Corbin, *Nell'Islam iranico*)

Introduzione

Trovare una formula iniziale per dare avvio a una tesi di dottorato richiederebbe l'istituzione di un corso di dottorato apposito. Iniziare con espressioni del tipo "l'obiettivo della presente ricerca" significherebbe risultare ancora una volta impersonali o "spersonali". Per trovare impersonalità basterebbe saltare l'introduzione e passare direttamente oltre. A proposito di impersonalità: nel corso della tesi "abbiamo" utilizzato la prima persona plurale per riferirci a chi scrive. Non si tratta di presunzione o spacconeria. L'uso impersonale della terza persona singolare risultava spesso volte ambiguo poiché poteva dare adito a confusioni tra lo scrivente e il "protagonista" della presente ricerca (‘Alī Fayyāḍ). Per non parlare del fattore estetico, che non fa mai male in un mondo accademico sempre più dominato dalla burocrazia, la quale parla rigorosamente alla terza persona. Ad ogni modo, riteniamo di essere riusciti a dare un avvio all'introduzione e ad avviare all'istituzione di un dottorato incentrato su questo genere di problematiche. Ora possiamo quindi iniziare a far finta di prenderci sul serio.

Il presente lavoro è il frutto di trentasei mesi di ricerca nell'ambito del dottorato, di cui almeno 14 mesi effettuati sul campo, in Libano. Questi ultimi sono stati sicuramente i più proficui poiché hanno consentito di tastare con mano quali fossero i limiti della ricerca iniziale, che, superfluo dirlo, ha subito aggiustamenti e limature inizialmente non contemplati. Il periodo di ricerca in Libano ha anche determinato l'opportunità di scoprire il testo su cui abbiamo deciso di concentrare la ricerca. A onor del vero, questa scoperta è avvenuta grazie a un suggerimento fattoci dal dr. Maher Charif, col quale, tra l'altro, abbiamo iniziato lo studio del testo. Tuttavia, la decisione di concentrare la ricerca su tale testo è stata presa in seguito a una crisi al limite dell'esistenziale, quella tipica dei dottorandi al secondo anno. A riguardo, il supporto e i consigli del mio *tutor*, il dott. Nicola Melis, si sono dimostrati fondamentali e decisivi. E dunque, se da una parte in Libano ho dedicato interi mesi all'accumulo di fonti tra i vari centri di ricerca, università, biblioteche, librerie, ecc. dall'altra il mio obiettivo di ricerca si stava lentamente e inesorabilmente indirizzando, a mia insaputa, verso un necessario restringimento di ciò che è stato condensato nelle pagine successive: le teorie dell'autorità e del potere nell'Islam sciita secondo l'interpretazione e l'esposizione di ‘Alī Fayyāḍ. Tale definizione finale, come abbiamo già accennato, è stata il frutto di una "crisi" la quale è stata dovuta a una drammatica scarsità di fonti primarie. Infatti, in buona

sostanza, l'obiettivo iniziale era quello di definire la posizione di Hezbollah in merito al confessionalismo istituzionale libanese. Tuttavia, alcuni fattori hanno determinato il restringimento e la ridefinizione dell'oggetto: a) l'assenza di una produzione documentaria pubblica da parte del partito; b) il rischio di operare tramite interviste e di scadere nel giornalistico, a causa della natura dell'argomento e della sua attualità; c) il personale rifiuto di operare una sorta di "rassegna stampa" sull'argomento.

Durante i mesi trascorsi sul campo abbiamo avuto la pazienza e la tenacia di bussare alle porte del movimento, che, vale dirlo, fa della sicurezza interna un proprio punto di forza. E dunque, dopo alcune diffidenze iniziali, lunghe chiacchierate e intere mattinate trascorse nel settore *'alāqāt kharijīya* (relazioni internazionali), abbiamo ottenuto la tanto sperata *muwāfaqa* (consenso, autorizzazione) da parte dei servizi di sicurezza di Hezbollah per poter incontrare dirigenti ed esponenti politici del partito. Tra questi, 'Alī Fayyād. È stata indubbiamente una bellissima esperienza perché eravamo consci di essere tra quei pochissimi fortunati che riuscivano ad avere contatti personali diretti e ufficiali con il movimento. Inoltre, per la nostra ricerca, sentivamo che era già una conquista essere lì, su quel divano, a chiacchierare col responsabile delle relazioni con l'Europa, sorseggiando tè e fumando sigarette, e, soprattutto, sentendosi come a casa. Ci appariva una conquista per il solo fatto che ci eravamo spinti ben oltre quegli stessi "studiosi" di Hezbollah la cui ricerca si basava su fonti di quinta mano, in lingua inglese o francese: nella maggior parte dei casi, articoli prodotti da "centri di ricerca" dedicati ai cd. *Security studies* o *Counterterrorism studies* con base in qualche capitale occidentale. Ci eravamo spinti ben oltre anche rispetto a coloro i quali, seppur in buona fede, erano pervasi da quello stucchevole esotismo per cui Hezbollah e la Resistenza islamica piacciono proprio per lo stereotipo negativo creato dai suoi avversari, così come dai "centri di ricerca" poc'anzi menzionati. Quest'ultima categoria di studiosi esotisti in buona fede ci è parsa ancora più "pericolosa" in termini di ricerca della verità, poiché si basa su un bagaglio di stereotipi e luoghi comuni presi in quanto tali ma riproposti in versione positiva. Inoltre, quest'ultima categoria, se da un lato entra relativamente più in contatto con l'ambiente umano di Hezbollah, dall'altro tende a ingigantire e ad assolutizzare la propria esperienza personale. A titolo di esempio, coloro i quali si sentono di vivere in un film di 007 e, qualsiasi evento accorra, questo viene letto alla luce della trama di un film di spionaggio. E ancora, coloro i quali entrano casualmente in contatto con un qualsiasi sostenitore di Hezbollah e prendono per oro colato tutto ciò che gli viene detto, anche perché,

effettivamente, quello è stato il contatto più “profondo” che sia riuscito ad instaurare. Sarebbe un po’ come trovarsi in Italia, parlare con un elettore casuale appena conosciuto o, nella migliore delle ipotesi, con un consigliere di circoscrizione di un determinato partito e pretendere di spacciare tale esperienza, quasi per sineddoche, come indicativa di qualsivoglia orientamento o posizione del partito, generale o specifico che sia. È auto-evidente che si tratti di un approccio assolutamente fuorviante e, nel contempo, subdolamente pericoloso a causa della buona fede. Purtroppo, dobbiamo constatare che l’esperienza personale ci ha portato a conoscere pochissimi studiosi “occidentali” che non rientrassero in quelle due categorie, così apparentemente opposte ma sostanzialmente identiche. Questo *excursus* non programmato potrebbe essere complementare a quanto abbiamo detto, nel primo capitolo, circa la metodologia.

L’esperienza di ricerca in Libano si è dunque svolta secondo tre direttrici: la prima è stata la costante e quotidiana attività di indagine e osservazione culturale e antropologica, dei luoghi, delle persone e della comunità sociale, politica e religiosa. L’obiettivo era quello di immedesimarsi il più possibile nel contesto all’interno del quale si inseriva l’oggetto della ricerca. Dovrebbe trattarsi di un aspetto della ricerca tanto ovvio quanto scontato, ma vale la pena accennarvi dato che spesso, purtroppo, è un aspetto totalmente trascurato. Riteniamo che in sua assenza ci troveremmo in una situazione di deficit metodologico incolmabile. Lo stesso deficit che accomuna le due biasimevoli categorie di studiosi summenzionate. La seconda direttrice, come abbiamo già affermato, è consistita in colloqui e interviste con politici, dirigenti ed altri esponenti (religiosi, intellettuali, accademici, ecc.) appartenenti al movimento Hezbollah o ad esso riconducibili. Tali direttrici sono, per certi versi, reciprocamente funzionali o sovrapponibili. La terza direttrice è stata quella che ci ha portato a consultare diversi centri di ricerca con sede in Libano e a frequentarne con assiduità due. Presso la sede beirutina dell’IFPO (*Institut français du Proche-Orient*), uno dei centri più rinomati nel campo delle ricerche sul Vicino oriente, ho avuto modo di lavorare avvalendomi del prezioso contributo di docenti e ricercatori specializzati nei settori del pensiero politico islamico e della storia del Vicino oriente. In particolare, ho già accennato al dr. Maher Charif, autore di importanti pubblicazioni in lingua araba e in lingua francese sull’evoluzione del concetto di *jihād* nella prospettiva di eminenti *‘ālim* contemporanei, nonché affermato studioso del pensiero politico contemporaneo nell’area vicinorientale. Il caso ha poi voluto che, l’anno successivo, re-incontrassi il dr. Charif in veste di *tutor* durante il mio periodo di tirocinio presso l’IPS (*Institute for Palestine Studies*) di Beirut.

Il secondo centro che ho frequentato con assiduità – la cui frequentazione si è rivelata particolarmente proficua – è il “Centro di consultazione per lo studio e la documentazione” (*al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq*), ossia il *think tank* di Hezbollah. L’attività di ricerca documentale svolta si è rivelata proficua sotto differenti punti di vista. In particolare, bisogna sottolineare come, in virtù della sua affiliazione, il centro sia specializzato sulle questioni riguardanti da vicino le mie tematiche di ricerca (politica libanese, Hezbollah e *shī‘ā*). Qui ci è stato possibile accedere – ad esempio – a quelle poche fonti scritte documentali di Hezbollah che, oltre a distinguersi per la loro esiguità quantitativa, non brillano certo per diffusione e divulgazione. Si tratta di fonti scritte in arabo che – a dispetto della grande produzione pubblicistica scientifica internazionale – non ci risultano essere state studiate, né, tantomeno, citate. In ragione della nostra precedente critica riguardo certi “studiosi”, vale la pena osservare che tale centro ci pare essere completamente ignorato e sconosciuto dai grandi esperti e luminari di Hezbollah.

L’obiettivo della ricerca è quello di analizzare l’opera di ‘Alī Fayyād e di ricercare i fondamenti teorici dell’autorità in ambito islamico sciita. Sarà così possibile ricostruire la natura del rapporto tra autorità e religione, nonché la sua narrazione all’interno di un particolare ambiente umano. Cercheremo dunque di esporre la sua visione storico-politica del rapporto tra autorità e religione secondo la prospettiva di un esponente politico e intellettuale di Hezbollah. Siamo infatti certi che dalla sua analisi sia possibile cogliere un punto di vista interessante circa il rapporto tra autorità e religione. Di più, condividiamo l’opinione di Sachedina, secondo la quale nell’Islam sciita sarebbe quasi impossibile comprendere la teoria della *leadership* politica senza studiare l’infrastruttura intellettuale che sorregge e organizza il concetto di *leadership* religiosa.¹ In via incidentale, avremo anche l’occasione di vagliare la natura del linguaggio metapolitico del movimento, nonché di cogliere, in ultima istanza, una porzione importante dell’animo profondo all’interno dell’ambiente umano che gravita attorno al partito, essendo considerate saldamente correlate le due sfere della religione e della politica. Con questo intendiamo andare oltre i consueti approcci dei *Security studies* che troppo spesso dominano la scena di questa e analoghe questioni. Per “andare oltre” non abbiamo potuto prescindere da: a) fonti di prima mano in lingua araba; b) utilizzare una metodologia “fenomenologica” ispirandoci all’opera di Henry Corbin (v. cap 1).

¹ SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi’ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988, p. 36.

Per quanto riguarda le motivazioni che ci hanno spinto a definire la ricerca sull'opera di 'Alī Fayyāḍ, possiamo anticipare che egli è stato il direttore del suddetto *think tank* di Hezbollah per ben quindici anni (1995-2009). Attualmente, è parlamentare, esponente di spicco del movimento, nonché docente di Sociologia politica all'Università libanese. Inoltre, rappresenta una importante figura di teorizzazione ed elaborazione politica di Hezbollah, senza appartenere alla categoria degli *shaykh*. Pertanto, può risultare interessante per quanto riguarda il suo approccio non esclusivamente religioso alla questione del rapporto tra autorità e religione. Per ulteriori chiarimenti, abbiamo dedicato un paragrafo alla sua persona, dal quale è possibile desumere l'importanza del personaggio (cap. 3, § 4). Il testo che abbiamo scelto si intitola *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir* (Teorie dell'autorità nel pensiero politico sciita contemporaneo) pubblicato per la prima volta nel 2008 dal *markaz al-ḥaḍāra li-tanmīya al-fīkr al-islāmī* (Centro della civilizzazione per lo sviluppo del pensiero islamico) con sede a Beirut. Per l'analisi del testo abbiamo utilizzato la seconda edizione del 2010, poiché la prima ci è stata irreperibile. Purtroppo il tempo a disposizione non ci ha permesso di riportare e analizzare l'intera opera, la cui mole (480 pagine) avrebbe richiesto almeno un altro anno di lavoro. Pertanto abbiamo deciso di limitare l'analisi ai passi immediatamente più significativi: l'introduzione, parte del capitolo dedicato alla metodologia, il capitolo dedicato al percorso storico e parte del capitolo dedicato alla teoria della *wilāyat al-faqīh al-ʿamma* elaborata da Khomeini. Quest'ultimo è stato preferito ai successivi due capitoli (rispettivamente sulla *wilāyat al-umma ʿalā nafsihā* di Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn e la *wilāyat al-faqīh ʿalā qā'idat al-shūrā* di Muḥammad Bāqir al-Ṣadr) in quanto è la teoria politica ufficialmente adottata da Hezbollah. Sarebbe comunque molto interessante esporre un'analisi delle altre due teorie politiche, ma in questa sede il tempo tiranno non lo ha concesso.

In sostanza, nel presente lavoro, abbiamo dedicato una prima parte alla metodologia utilizzata nel nostro approccio alla ricerca, manifestando tutta la nostra riconoscenza all'opera e al pensiero di Henry Corbin, il pioniere in Europa degli studi sull'Islam sciita (cap. 1). In seguito abbiamo ritenuto opportuno contestualizzare storicamente il fenomeno Hezbollah e sciismo politico libanese, all'interno del quale l'oggetto della nostra ricerca si è riferito (cap. 2). Nel capitolo successivo si entra nel vivo della ricerca. Qui abbiamo dedicato i primi tre paragrafi ad alcuni concetti fondamentali delle istituzioni islamiche sciite (cap. 3, §§ 1, 2, 3), un paragrafo alla biografia di 'Alī Fayyāḍ (cap. 3, § 4) per poi occuparci delle problematiche iniziali definite nell'opera di 'Alī Fayyāḍ e della sua metodologia (cap. 3, §§

5, 6, 7). Il capitolo successivo si occupa dell'evoluzione storica del rapporto tra autorità e religione nell'Islam sciita, dagli esordi dell'Islam, fino ai primi decenni del '900 (cap. 4). All'interno di questo capitolo abbiamo ospitato anche una ricostruzione del rapporto tra autorità e religione nell'Islam sunnita secondo l'esposizione fattane da 'Alī Fayyāḍ (cap. 4, § 3). Infine, abbiamo dedicato l'ultimo capitolo alla teoria della *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* per come è stata esposta da 'Alī Fayyāḍ, dando particolare rilievo all'esposizione delle funzioni dell'autorità e alla collocazione del popolo e al suo ruolo all'interno della teoria politica (cap. 5). Dopo le conclusioni abbiamo pensato di inserire un glossario della terminologia islamica sciita che abbiamo incontrato durante la nostra ricerca. Talvolta le traduzioni dei termini ivi riportate sono nostre elaborazioni personali, talaltra si tratta di rielaborazioni di traduzioni operate da importanti studiosi come Corbin, Sachedina e Bonaud. Una sensibile difficoltà che abbiamo incontrato man mano che la ricerca procedeva è stata l'assenza di un dizionario specializzato sulla terminologia tecnica sciita (religiosa e politica). Questo fattore ha reso la nostra attività più difficile del previsto. Pertanto, col glossario qui allegato speriamo di offrire un utile contributo a chi volesse avventurarsi nelle fonti in arabo che utilizzano tale terminologia tecnica.

In via preventiva, chiediamo venia per lo stile farraginoso di alcune parti, che, avendo più tempo a disposizione, avremmo sicuramente rielaborato dal punto di vista stilistico e lessicale. Abbiamo dovuto infatti dare la precedenza al contenuto e alla sua conformità col testo originale, anche nelle parti che non sono una traduzione diretta ma che cercano di riportare la struttura del pensiero in maniera coerente con la sua esposizione originale in arabo. Evidenziamo – se non si fosse ancora capito – che la nostra ricerca si è svolta su testo arabo, con tutte le difficoltà che ciò comporta, visto il profondo divario linguistico e concettuale tra le due lingue. Ad ogni modo, al di là di alcuni brani estratti dal testo, il nostro non è un lavoro di traduzione ma, al contrario, l'aspetto linguistico è strumentale, seppur fondamentale.

Per concludere, riconosciamo che questa esperienza non sarebbe stata possibile senza il sostegno finanziario della borsa di dottorato e senza l'aiuto e il supporto di tante persone che, a vario titolo e in vari modi, hanno consentito a chi scrive di arrivare sin qui. Tra questi, ringrazio anche coloro il cui “supportare” è consistito in un vero e proprio “sopportare”.

I

Metodologia

La “fenomenologia” di Henry Corbin come metodo per comprendere un universo spirituale e politico

1. Considerazioni di ordine generale

In questo paragrafo iniziale, come è evidente dal titolo stesso, cercheremo di fornire un quadro d'insieme per ciò che concerne la metodologia utilizzata nell'elaborazione del presente lavoro. Sarebbe superfluo affermare che si è trattato di un processo di formazione *in itinere* e che quanto prepostoci all'inizio di questo dottorato ha subito degli aggiustamenti man mano che la ricerca si trovava ad affrontare le sensibili perplessità che abbiamo già avuto modo di trattare nell'introduzione. Nelle righe che seguiranno cercheremo dunque, per quanto è possibile, di definire precisamente lo stadio finale di quanto si è prodotto nello studio e nella riflessione metodologica, per quello che abbiamo ritenuto essere il più corretto approccio alla questione in oggetto.

Possiamo sin da ora anticipare che non abbiamo potuto prescindere dalla monumentale e importantissima opera del professor Henry Corbin (1903-1978), di sicuro il più grande studioso “occidentale” dell'Islam sciita; sia per aver avuto il merito di dischiudere al mondo non-sciita importantissime opere sciite, sia per essere riuscito a penetrarne il senso spirituale più elevato, riuscendo, tra le altre cose, a sviscerarlo e a presentarlo nella sua totalità. Pertanto risulta triste constatare come in pochissimi – e non parliamo qui dell'ambito accademico *tout court* – abbiamo raccolto la sua eredità intellettuale. Segnaliamo il suo diretto allievo, Christian Jambet, autore tra l'altro di alcuni lavori su Mullā Sadrā (1571-1640), *‘ālim* persiano “svelato” a noi occidentali per la prima volta da Henry Corbin. Non possiamo non citare Yahya Christian Bonaud, la cui opera mira a comprendere la profonda dimensione

gnostica dell'Imam Khomeini.¹ Per ciò che concerne l'Italia, è doveroso segnalare l'importante opera del professor Roberto Revello che ha curato, tra le altre, la prima edizione italiana del primo volume de *Le shī'isme duodécimain*,² pietra miliare nello studio della natura e dell'essenza spirituale dell'Islam sciita. Anche il professor Claudio Bonvecchio, che ha fornito una mirabile prefazione a *Nell'Islam iranico*, deve essere annoverato tra i pochi coraggiosi che hanno colto e raccolto l'eredità intellettuale di Corbin.

Qualcuno potrebbe a questo punto chiedersi quale sia il nesso tra il suddetto ambito di studi, incentrato sulla sfera spirituale, e, se vogliamo, ultra-mondana, con l'oggetto di ricerca e di studio del presente lavoro, relativo “invece” alla sfera delle istituzioni politiche islamiche. Coloro i quali hanno una certa dimestichezza con lo studio del mondo islamico e delle sue istituzioni politiche, non si sorprenderanno affatto di questo nostro *incipit*. Ma anche colui che non è aduso a questi studi, a causa di una certa informazione che i mezzi di comunicazione diffondono, ha una nozione, seppur semplicistica e distorta, dell'onnicomprendività dell'Islam: *l'Islam è tutto*, politica compresa. Tuttavia, il concetto così espresso può dar adito a facili e strumentali interpretazioni, per cui non rischiamo di affermare un'ovvietà se diciamo che è necessario sgombrare il campo dagli equivoci.

Innanzitutto, è opportuno chiarire che quanto affermato in seguito sarà incentrato su una particolare “porzione” all'interno dell'Islam: l'Islam sciita, e nello specifico l'Islam sciita imamita. Inoltre, non è nostra intenzione attuare una generalizzazione di quello che è il variegato universo islamico, soprattutto alla luce dei tanti fenomeni prettamente “moderni” sviluppatisi soprattutto in seno alla cultura occidentalista.³ Non sarebbe nemmeno la sede opportuna per trattarne l'esposizione. Dunque, al di là dell'opinione che chiunque può avere circa l'imprescindibilità della separazione tra la sfera spirituale e quella politica, se il nostro obbiettivo è quello di capire il fenomeno nella sua totalità, è la sua totalità che dobbiamo contemplare; e la totalità del fenomeno islamico ingloba o, più correttamente, prende le

¹ BONAUD Yahya Christian, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle. Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*, Al-Bouraq, Beirut 1997. Si tratta di un testo di difficile reperibilità di cui, al momento in cui si scrive, non si è ancora riusciti a recuperare una copia. Tuttavia esiste una traduzione parziale in italiano (solo la prima parte), tra l'altro l'unica traduzione esistente in un'altra lingua: *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opere dell'Imam Khomeyni*, traduzione di Eugenio Tabano, Il Cerchio, Rimini 2010.

² L'edizione italiana in questione è la seguente: CORBIN Henry, *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. Lo shī'ismo duodecimano*, a cura di Roberto Revello, Mimesis, Milano 2012. [ed. originale in francese: *Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris 1971].

³ Per “occidentalismo” qui intendiamo soprattutto la sua tendenza secolarizzante del fenomeno religioso, sia in termini di scissione della sfera del sacro dall'ambito mondano, sia la secolarizzazione del sacro.

mosse dalla sfera del sacro. Per essere ancora più precisi, è una visione sacra del tutto che, in quanto tale, non si vede perché dovrebbe escludere proprio l'ambito della politica. Forse sarebbe un modo per adeguarlo alla cultura occidentale, ma noi non siamo qui per adeguare nulla, tanto meno per emettere sentenze e giudizi universalistici su ciò che non si conforma al nostro modo di vedere le cose. A questo proposito, le parole di Corbin potrebbero essere definitive: «Il problema non sarà qui di discutere quello che gli Occidentali trovano o non trovano nel Corano, quanto di sapere quello che i Musulmani vi hanno di fatto trovato».⁴ Questa è la considerazione di partenza della fenomenologia e del metodo fenomenologico che abbiamo adottato nel presente lavoro, e che a breve descriveremo.

Inoltre, è d'obbligo constatare che il pregiudizio occidentalista tende a schiacciare i fenomeni estranei all'occidente stesso o alla sua propria modernità. Questo processo di riduzione e di snaturamento è stato attuato nello studio di aree geo-culturali diverse, così come nei confronti di determinati fenomeni religiosi. Uno di questi fenomeni che a tutt'oggi continua ad essere snaturato e, per questo, rimane incompreso nella sua essenza, è, per l'appunto, l'Islam sciita imamita. È triste notare come la quasi totalità degli studiosi occidentali – e l'Italia non fa certo eccezione – tende a vedere l'Islam sciita come una setta di seguaci di un dato esponente della comunità, 'Alī, che rivendicò senza successo la sua successione temporale (*khiḷāfa*) a Muhammad alla guida della comunità islamica (*umma*); e che su questa rivendicazione di tipo politico e mondano sia stato costruito tutto l'apparato cosmogonico e dottrinale imamita. Questa teoria, oltre ad essere *ipse facto* assurda e irrealistica nella sua stessa immaginazione, è stata ampiamente confutata nelle opere di Henry Corbin e stupisce come gli studiosi occidentali, non solo, abbiano preso quell'iniziale abbaglio, ma anche come abbiano totalmente ignorato l'opera di Corbin, che, in un certo senso, prendeva le mosse proprio da questa confutazione. Del resto, sarebbe bastato un qualsiasi studio alla fonte per capire che ci si trovava in errore e che la vulgata, secondo cui il legittimismo politico fosse il fondamento dell'imamismo, era radicalmente incompatibile con quello che la stessa dottrina imamita, per voce dei suoi sapienti, enunciò sin dagli esordi dell'Islam. Questa constatazione può dare la cifra della *scientificità accademica* tanto avvocata da chi, in nome di questa, tende a sminuire o ad escludere completamente la sfera spirituale in quanto,

⁴ CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, 3^a ed., traduzioni di Vanna Calasso (prima parte) e Roberto Donadoni (parte seconda), Adelphi, Milano 2007 [1^a ed. 1973], p. 19. [ed. originale in francese: *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964].

a detta loro, “anti-scientifica”.⁵ Un passo di Corbin, estrapolato da un paragrafo dedicato alle osservazioni preliminari della sua *Storia della filosofia islamica* – e non a caso si tratta della prima osservazione preliminare – aiuterà sicuramente a chiarire il concetto:

In luogo di affrontare lo studio della teologia e della filosofia dello Sciismo attraverso i grandi testi, che vanno dalle tradizioni degli Imâm ai commenti che ne sono stati dati nel corso dei secoli, ci si è compiaciuti di darne spiegazioni politiche e sociali, le quali si riferiscono soltanto alla storia esteriore, e giungono a dedurre causalmente da altro il fenomeno *religioso* sciita, riducendolo così ad altro. Ora, per quante circostanze esteriori si vogliano accumulare, la loro somma o il loro prodotto non potranno mai dare il fenomeno religioso iniziale (*Urphänomen*), altrettanto irriducibile quanto la percezione di uno suono o di un colore. La spiegazione essenziale dello Sciismo rimane la coscienza sciita stessa, il suo sentimento e la sua percezione del mondo.⁶

Corbin offre l'esempio della percezione di un suono o di un colore per farci cogliere l'idea di fondo, ovvero che il fenomeno religioso è un *fenomeno primario* che non può essere spiegato e analizzato per mezzo di qualcos'altro. Come si può spiegare un suono o un colore a chi non ha i sensi per coglierli? Ma immaginiamo pure che il destinatario abbia i sensi per coglierli: anche in questo caso dovremmo essere degli ottimi comunicatori anche solo per avvicinarci alla realtà di quel suono o di quel colore. E ciò nonostante l'idea che ci si può fare per mezzo delle sole parole, ovvero *altro* rispetto all'oggetto della spiegazione, rimarrà sempre vaga, fumosa e incerta. Si badi bene: questo deficit intellettuale può essere sperimentato anche a livelli di indagine meno sottili, ossia anche quando cerchiamo di spiegare a parole ciò che apparentemente sulle parole stesse si basa: è il caso, per esempio, di un'ideologia politica. Le parole potranno fornirci un quadro generale, ma anche in quel caso sarà difficile cogliere l'*animus profundum* di chi in quella ideologia crede, poiché la sua natura interiore non può certo essere ricondotta a categorie astratte o spiegata a parole, proprio perché le parole non sono l'oggetto stesso della ricerca.

Il punto debole delle nostre cosiddette filosofie positive, o delle nostre discipline para filosofiche, consiste nel far derivare il fenomeno religioso da qualcos'altro,

⁵ Come non citare, a questo proposito, quanto rivendica Corbin: «Noi non abbiamo tratto le nostre informazioni dagli “eresiografi”. Siamo andati direttamente alle fonti» (CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, p. 15).

⁶ CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, p. 39.

spiegandolo per mezzo di circostanze politiche, sociali, etniche, economiche, geografiche, ecc., e, per questo, esse mancano ciò che è propriamente e irriducibilmente l'oggetto religioso. Poiché, se prima di tutto non c'è il fatto primario della coscienza che percepisce l'oggetto, mostrandolo a se stessa, si possono accumulare tutte le circostanze che si vogliono, e però ciò non potrà mai produrre il fenomeno primario, di determinato fenomeno religioso, questa o quella percezione dell'oggetto religioso. Poiché una religione esiste, la prima e ultima ragione di tale fenomeno è l'esistenza di coloro che la professano. [...] La percezione dell'oggetto religioso è di per sé la sua ragione sufficiente.⁷

Dunque, in Occidente, tra gli islamisti⁸ perdura un letargico e pigro stato di presunzione, che possiamo desumere dalle provocatorie domande di Corbin le quali, vale dirlo, restano drammaticamente attuali: «Ma è poi così scientifico pretendere di spiegare, a coloro che vedono, le ragioni per cui vedono ciò che per l'appunto noi siamo incapaci di vedere?».⁹ Detto questo, a proposito delle *ragioni per cui vedono*, ci teniamo ad affermare che quando si parla di sciismo è in gioco qualcosa di più grande che una mera rivendicazione politico-temporale su una diatriba mondana di circa quattordici secoli: «Comprendere quello che è in causa con lo sciismo, significa comprendere che si tratta ben altro che di un legittimismo politico».¹⁰ Se dunque l'Islam sciita imamita non si limita ad essere una religione “legittimista”, allora perché sia possibile cogliere appieno tutto il corollario di istituzioni politiche – anche quelle che saranno oggetto del presente lavoro – è necessario tenere in considerazione ciò da cui tale corollario emana, ovvero l'essenza spirituale dell'imamismo, «la coscienza sciita stessa, il suo sentimento e la sua percezione del mondo», appunto. A questo scopo l'opera di Corbin, come abbiamo detto, è monumentale e insuperata, e ad essa bisogna assolutamente riferirsi e rimandare. Tratteremo questo argomento nel dettaglio più avanti.

Ma Corbin non ci ha illuminato solamente – si fa per dire – nella comprensione dell'essenza spirituale dello sciismo imamita. A un grado di comprensione più “mondano” egli propone un metodo di studio e analisi che definisce *fenomenologia*. Abbiamo già accennato a tale metodo, il quale si richiama al modo stesso in cui il credente imamita percepisce

⁷ CORBIN Henry, *Nell'Islam iranico*, p. 40.

⁸ Nell'accezione di “studiosi di Islam” e non di “esponenti dell'Islam politico”.

⁹ *Ibidem*, p. 41.

¹⁰ CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, traduzione di Mariolina Bertini, SE, Milano 2008, p. 24.

tutto l'apparato dottrinario,¹¹ ma forse vale la pena riportare una definizione che lo stesso Corbin ci fornisce: «Ciò che si chiama *fenomenologia* [...] è questo rivelare il senso, la portata *noetica* o cognitiva di ciò che la coscienza mostra a se stessa in ciascuno dei suoi atti e in ciascuna delle sue intenzioni». ¹² Alla *fenomenologia* come metodo Corbin dedica sempre ampio spazio in tutte le sue opere; è una sorta di premessa fondamentale, mantra continuo, chiave interpretativa dei suoi lavori, senza la quale, non solo non è possibile decifrarne il senso più profondo, ma non è nemmeno possibile comprendere appieno l'intero fenomeno sciita, il «fenomeno religioso iniziale (*Urphänomen*)». Nella sua prefazione a *Nell'Islam iranico*, Claudio Bonvecchio offre una formula di spiegazione del metodo in questione:

Per fenomenologia Corbin intende [...] la possibilità e la capacità di cogliere l'intenzione segreta, l'orientamento dell'animo e la percezione nascosta che caratterizza chi indaga, ponendolo sullo stesso piano dell'oggetto indagato. [...] L'oggetto indagato e la persona indagante diventano una cosa sola, facendo della fenomenologia una particolare ermeneutica.¹³

Certo, come si può evincere dalla stessa terminologia utilizzata, questa elaborazione metodologica è stata messa a punto per un'indagine filosofica e spirituale. Il nostro lavoro utilizzerà la sfera spirituale sciita *solamente* come contesto esplicativo dell'oggetto della nostra ricerca, ovvero le istituzioni politiche islamiche sciite; ma questo non inficia minimamente la validità del metodo in sé, che, anzi, risulta pienamente valido ed efficace anche quando ci si sposta dalla sfera sottile della *walāya* a quella mondana della *wilāya*. L'obiettivo di questa metodologia fenomenologica è infatti quello di non scadere in un vano storicismo che comprometterebbe la centratura della questione; e dunque non una pedissequa narrazione ed esposizione di fenomeni e circostanze “scientificamente” vagliati. Tanto più se questa ricostruzione del fenomeno religioso sciita si basa su «considerazioni proprie della nostra concezione del mondo moderno e occidentale, e tuttavia estranee al fenomeno religioso in quanto tale». ¹⁴ Infatti, come vedremo, per il credente sciita non ha alcun senso chiedersi come l'Imam Mahdī si fosse incarnato in questo mondo e come la sua occultazione e la sua parusia si realizzino dal punto di vista materiale. Al contrario, uno dei nostri storici sarebbe

¹¹ «Il problema non sarà qui di discutere quello che gli Occidentali trovano o non trovano nel Corano, quanto di sapere quello che i Musulmani vi hanno di fatto trovato» (CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, p. 19).

¹² CORBIN Henry, *Nell'Islam iranico*, p. 40.

¹³ CORBIN Henry, *Nell'Islam iranico*, p. IV.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

interessato esclusivamente a questi ultimi aspetti, ignorando completamente l'inermità di tale suo "scrupolo scientifico". Il cuore del problema, in termini metodologici, è proprio questo: riuscire a immedesimarsi nel credente sciita, il cui valore attiene alla fede, prima ancora che alla storia. E questo sarà possibile solo nella misura in cui saremo in grado di fare nostri i preziosi insegnamenti di Corbin: «Se la critica storica perde qui i suoi diritti, la situazione vissuta e reale ci svela qualcosa di diverso e di infinitamente prezioso. Certo, non avvenimenti esteriori con cui ricostruire la storia: è la storia dell'anima, al contrario, che fornisce la sostanza stessa degli avvenimenti e ne determina l'avvento, ordinando la loro sequenza».¹⁵

2. Considerazioni di ordine particolare

Come si può facilmente desumere da quanto poc'anzi affermato, uno degli ostacoli più difficile da eliminare, per quanto concerne l'approccio all'oggetto della ricerca, si annida nell'*animus* del ricercatore osservatore, soprattutto in relazione ad un contesto che, per svariate ragioni possibili, gli sfugge. Tuttavia, pur essendoci diverse cause scatenanti, ognuna di queste, quale che sia la sua natura, conduce al medesimo risultato: l'incomprensione. Abbiamo citato la difficoltà o, meglio, l'impossibilità per taluni di vedere e di cogliere con i propri "occhi" l'essenza di un *fenomeno primario*, come può essere il fenomeno religioso sciita. Ma le difficoltà non svaniscono nel momento in cui scendiamo dal piano sottile della spiritualità e indirizziamo la nostra indagine verso fenomeni più "mondani", come, per esempio, le faccende politiche, antropologiche, culturali, ecc. Ciò che interviene a ostacolarci l'intelletto è in questo caso una serie infinita di pregiudizi, che trovano la loro ragione d'essere in una sorta di *universalismo culturale*: si tratta di tutto quel complesso di abitudini e credenze consolidate che, in quanto tali, non riusciamo nemmeno a percepire; sono le lenti attraverso cui vediamo il mondo ma che non siamo nemmeno coscienti di indossare. Ora tali lenti diventano tanto più distorsive tanto più vengono utilizzate al di fuori del contesto in cui sono state forgiate, con l'inevitabile risultato di distorcere oltre modo la realtà.

¹⁵ CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, traduzione di Mariolina Bertini, SE, Milano 2008, p. 20.

Ci teniamo a premettere che, con questa argomentazione, non è nostra intenzione porci su un piano di snobistica superiorità. Al contrario, si tratta, innanzitutto, di una riflessione scaturita da un percorso di continua autocritica, perché siamo consci che ognuno di noi è soggetto a questo ostacolo, che, in quanto tale, deve essere superato. Dunque, dato che il ricercatore non è un freddo strumento di registrazione meccanica ma, al contrario, è un essere umano, nato e cresciuto in un determinato contesto e con determinate idee ed esperienze, riteniamo utile e necessario ogni nostro sforzo per saltare l'ostacolo e liberarci, nella maggiore estensione possibile, di quelle fastidiose lenti distorsive. Questo si traduce, per ciò che attiene al presente lavoro, nella necessaria e doverosa volontà di immergerci il più possibile nel contesto culturale, sociale, religioso e politico in questione, ovvero il luogo imprescindibile della nostra ricerca. Tale volontà è ancor più necessaria se si considera che il ricercatore non è un mero *collezionista* di eventi ma, nel corso della ricerca, gli competono anche delle scelte strategiche e determinanti; scelte che, come è ovvio che sia, influenzeranno il risultato finale della ricerca stessa: a) la selezione degli eventi e dei fenomeni ritenuti utili e di interesse in relazione all'obiettivo finale; b) la loro stessa interpretazione.¹⁶ Pertanto, se non si vuole compromettere questi due passaggi pratici, la predisposizione fondamentale per lo studio di un contesto *altro* è quello, innanzitutto, di abbandonare ogni tentazione esotista; e al contempo rinunciare alla pretesa di giungere ad un *vero storico*.¹⁷

In ragione di queste considerazioni, non avremo la pretesa di esporre il *vero* ma di riportare e analizzare una visione precisa e determinata, ovvero quella che emerge dall'opera di 'Alī Fayyād, nonché una sua analisi e interpretazione. Ne consegue che il punto di vista generale sarà quello della massima immedesimazione possibile con l'oggetto della ricerca. La ricerca sarà dunque il frutto di una argomentazione ragionata su una serie di fenomeni, selezionati in base al loro interesse e valore. Riteniamo che questo sistema epistemologico sia il più funzionale ad esprimere con maggiore accuratezza la rappresentazione del punto di vista degli attori in gioco, vero fulcro della ricerca medesima. Tuttavia, come abbiamo già accennato in merito ai fenomeni religiosi, anche l'osservazione e l'analisi dei fenomeni socio-politici, per definizione, non possono prescindere dal retaggio culturale e valoriale del singolo osservatore. Inoltre la percezione finale di un determinato fenomeno non è altro che il prodotto di una selezione soggettiva di limitati aspetti del fenomeno e di una loro successiva elaborazione, anch'essa soggettiva, più o meno distante dalla completezza del fenomeno

¹⁶ Per quanto attiene la ricerca storica, cfr. CARR Edward H., *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966, capp. 1 e 2.

¹⁷ cfr. *supra*, le considerazioni di Corbin sullo storicismo.

in sé. Senza addentrarci ulteriormente in questo aspetto interiore che abbiamo già avuto modo di trattare sopra, vale la pena sottolineare come possa essere fuorviante e, spesse volte, dannoso osservare e analizzare un fenomeno attinente a un contesto di cui l'osservatore non ha esperienza o una conoscenza di prima mano.¹⁸

Basterà accennare a quella che può essere considerata la principale lente distorsiva che filtra e distorce la percezione di un "occidentale", ossia la sua cronica incapacità di comprendere i fenomeni sociali e politici del proprio stesso contesto di appartenenza in relazione a contesti *altri*, e viceversa. È ben noto, infatti, come anche le menti considerate brillanti soffrano di una morbosa affezione pregiudiziale sulla democrazia e tutto il suo corollario della retorica dei diritti umani.¹⁹ Senza addentrarci in dettagli che richiederebbero trattazioni ben più articolate, basti qui accennare all'inconscio collettivo, scientemente indotto, secondo cui i sistemi di democrazia rappresentativa occidentale costituirebbero il *migliore dei mondi possibili*.²⁰ Se nella costruzione della nostra ricerca dovessimo prendere le mosse da una tale pietra angolare, il risultato dell'analisi di un sistema come quello della *wilāyat al-faqīh* sarebbe il solito prodotto di un'arrogante presunzione occidentalista ed eurocentrica. Infatti il pregiudizio inconscio del *migliore dei mondi possibili*, che si annida anche tra tanti e troppi di coloro animati dalle più pure intenzioni, inficia alla base ogni possibile comprensione di qualsiasi mondo *altro* che non rientri nella categoria di *mondo occidentale*, con il suo sistema di democrazia rappresentativa e l'universalistica ideologia dirittumanitarista. Tale pregiudizio tende, in soldoni, a far classificare i *mondi altri* secondo giudizi di valore all'interno di un ipotetico spettro etico-morale costruito sul criterio dicotomico Bene-Male, in cui il *mondo occidentale* rappresenta l'apice del Bene, nella sua veste di rappresentante del *migliore dei mondi possibili*.²¹ Ne consegue che il prodotto di un'osservazione di questo genere sia una percezione totalmente distorta, e che questa non configuri altro che un punto di vista la cui natura non è *comprendere e analizzare*, bensì *giudicare*.

¹⁸ Può trattarsi di un accadimento politico, come è nel caso della presente trattazione, o anche di un banale fatto di cronaca, così come una altrettanto banale espressione quotidiana di uno stile di vita caratteristico di una determinata località o in un determinato momento storico.

¹⁹ È il caso dell'*intelligenza* e degli *opinion maker* che affollano riviste, quotidiani e televisioni, le cui opinioni variano su un ampissimo spettro di questioni, ma su determinati temi sono tutti allineati e coperti sulle medesime posizioni.

²⁰ Il prestito di leibniziana memoria intende riferirsi a tutta quella letteratura occidentalista contemporanea che vede in Samuel Huntington e Francis Fukuyama i suoi più celebri autori. In Italia, il più brillante e incisivo critico di questa visione finalistica ed escatologica è indubbiamente Massimo Fini.

²¹ Per converso, quanto più un sistema politico-sociale si allontana dal modello liberal-democratico, tanto più esso viene dipinto come apice del Male.

Lungi dal sostenere la possibilità di ottenere una percezione oggettiva di un fenomeno, è dovere di qualsiasi osservatore e studioso, degno di questo nome, *ri-costruire* un'immagine il più possibile completa ed esaustiva, che tenga conto dell'aspetto fenomenologico di chi vive e percepisce il fenomeno in sé, nonché il contesto in cui esso si presenta. Occorre dunque sgombrare il campo da ogni genere di pregiudizio, sia esso attinente ai sistemi politici, come nel caso poc' anzi accennato, sia esso attinente a un qualsivoglia fenomeno sociale. In altre parole, l'osservatore e, soprattutto, lo studioso – se non altro per serietà e professionalità – devono necessariamente dotarsi del più rigoroso *relativismo culturale*, vale a dire: partire dal presupposto che non viviamo in un mondo migliore di altri, e che la cultura, i valori e tutti i prodotti derivati non rappresentano un *meglio*, bensì un *diverso* o, molto più semplicemente, un qualcosa di altro.²²

Tale presupposto è ancor più imprescindibile se si chiarisce la distinzione tra due momenti fondamentali del ragionamento: il momento dell'*analisi del fenomeno* e il momento del *giudizio del fenomeno*. Il primo è caratteristico dell'osservazione e dello studio, ossia dell'osservatore-studioso. Il secondo invece è tipico della politica, ossia dell'uomo-politico, il quale dovrebbe agire sul presupposto del primo momento, applicando a esso il proprio giudizio, secondo schemi, finalità, attitudini, ambizioni e interessi propriamente soggettivi. Con questo non si intende assolutamente demonizzare il momento della politica o il giudizio in sé, ma anzi porli nella loro più corretta posizione: sarebbe fallace un giudizio senza una corretta analisi, nella stessa misura in cui si pretendesse di effettuare l'analisi con il metro del giudizio. Quest'ultimo deve pertanto restare distinto, in quanto l'obiettivo di una analisi che fosse tale punta alla realtà di un fenomeno *per quella che è*, e non per quello che ci appare e percepiamo. O meglio, deve andare *al di là* di ciò che ci appare e percepiamo.

Tuttavia, nella stragrande maggioranza dei casi, si riscontra una continua e deleteria propensione, seppur inconsapevole, a sovrapporre i due momenti. È il caso, ad esempio, di chi si avvia al momento dell'analisi col summenzionato pregiudizio del *migliore dei mondi possibili*. Il *meglio* espresso nel giudizio ha a che fare con le preferenze personali: è un *meglio soggettivo*, non è un *meglio ontologico*. Il giudizio e le preferenze possono e devono arrivare in un secondo momento ma, ribadiamo, si tratterà non di analisi bensì di giudizio.

²² Per quanto riguarda il concetto di relativismo culturale si rimanda obbligatoriamente alle fondamentali opere di Franz Boas, Claude Lévi-Strauss e Oswald Spengler. BOAS Franz, *Race, Language and Culture*, MacMillan, New York 1940; LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958 [trad. it., *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009]; SPENGLER Oswald, *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München, 1923 [trad. it.: *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale*, Longanesi, Milano 2008].

Quanto detto potrebbe risultare all'apparenza banale e astrattamente condivisibile dai più. Ciononostante si assiste in continuazione alla produzione di una letteratura sedicente "scientifica" su fenomeni politici e sociali che non riesce a prescindere dall'esprimere giudizi di valore, espliciti o impliciti, in quello che, al contrario, dovrebbe essere il momento dell'analisi, ossia in ciò che dovrebbe rendere tale letteratura "scientifica" *ipse facto*. Questo difetto si evince, per esempio, dalla scelta lessicale con la quale ci si riferisce a un determinato sistema politico con l'uso dell'accezione negativa del termine "regime", prescindendo, tra l'altro, dal reale significato del termine in sé.²³ Oppure, concettualmente, si pretende di inquadrare un qualsiasi fenomeno politico entro una quasi escatologica ambizione delle popolazioni coinvolte verso un sistema politico plasmato sul modello delle liberal-democrazie occidentali; una visione escatologica della politica, in cui i fenomeni devono necessariamente condurre verso il *migliore dei mondi possibili*. Questa predisposizione, assolutamente ideologica, ignora tutti gli altri fattori che hanno spinto e che spingono singoli e gruppi a opporsi a un determinato sistema politico. Pertanto, risulta fuorviante e tendenziosa.

Infine, riteniamo sia superfluo riferirci agli strumenti materialmente utilizzati per il completamento di questo lavoro. Va infatti da sé che il nostro lavoro si sia basato sulle fonti dei diretti interessati, e non su una facile ricognizione di seconda mano su scritti elaborati su altrettanti fonte secondarie, se non altro perché l'oggetto della nostra trattazione non è stato ancora investigato da alcuno.²⁴ Dunque, per concludere e tirare le somme di quanto detto finora, possiamo sintetizzare la nostre linee guida in alcuni punti fondamentali: utilizzare un metodo che si basi sulla *fenomenologia*, così come intesa ed espressa da Corbin, al fine di cogliere la coscienza sciita, il suo sentimento e la sua percezione del mondo; ri-costruire una fenomenologia degli eventi, per come gli stessi attori protagonisti li vivono, mediante un rigoroso relativismo culturale che consenta la maggiore immedesimazione possibile con gli attori stessi del fenomeno analizzato; operare una netta distinzione tra l'analisi e il giudizio, restando consci di come il secondo possa avere luogo solo in seguito alla prima.

²³ Il significato del termine "regime" è: forma di governo, sistema politico. Pertanto si parla di "regime democratico", "regime monarchico", "regime dittatoriale", ecc. senza alcuna connotazione negativa o positiva. Tuttavia, a livello quotidiano quanto a quello accademico, è invalsa l'abitudine di utilizzare tale termine come sinonimo di sistema politico "non-democratico", "dispotico" o "dittatoriale". È dunque evidente la distorsione semantica attuata.

²⁴ Lo studio è incentrato sull'opera in arabo scritta da 'Alī Fayyāḍ, con particolare riferimento al suo, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir* ["Teorie dell'autorità nel pensiero politico sciita contemporaneo"], silsilat al-dirāsāt al-ḥadārīya, markaz al-ḥadāra li-tanmīya al-fikr al-islāmīy, al-ṭab'a al-thānīya (al-ṭab'a al-ūlā 2008), bayrūt 2010.

II

Hezbollah. Storia e ideologia

1. Premesse alla nascita del movimento

Comprendere le ragioni e lo spirito che animarono la costituzione di *Ḥizb Allāh* implicano una discreta conoscenza della storia libanese, quanto meno a partire dalla seconda metà del XIX secolo. Sarebbe necessario esporne i retaggi culturali, la moltitudine di comunità confessionali, la natura di tali comunità confessionali e i loro tratti peculiari. Sarebbe inoltre necessario tracciare una storia esaustiva di tutto il Vicino Oriente che, nel giro dell'ultimo secolo e mezzo, ha visto un incessante susseguirsi di eventi senza pari, per copiosità e intensità. Tuttavia, è impossibile trattare in questo contributo un periodo così vasto e così fortemente vissuto dalla storia. Daremo dunque precedenza a quegli elementi più specifici che riguardano la nostra trattazione, rimandando ad altre opere il compito di fornire un quadro esaustivo della storia e delle istituzioni del Libano, del Vicino Oriente e del mondo arabo. Un quadro imprescindibile per ovviare a quell'esercito di «supposti specialisti, nutriti da un orientalismo da supermercato e supportati da un'abbondante pubblicistica»¹ che affollano lo spazio mediatico internazionale. Rintracciare gli eventi che hanno determinato la nascita dello *Ḥizb Allāh*, e ne hanno plasmato le politiche, passa necessariamente per l'individuazione di due macro-eventi cruciali: a) la rivitalizzazione dell'attivismo politico sciita, culminata nella Rivoluzione Iraniana del 1979; b) l'interminabile conflitto arabo-israeliano e, in particolar modo, le invasioni israeliane del 1978 e del 1982 nel Sud del Libano. Prendendo le mosse da questi due eventi che tanto hanno inciso anche nello sviluppo attuale dello *Ḥizb Allāh*, questo capitolo cercherà di fornire un quadro il più esaustivo possibile delle premesse, della nascita e del consolidamento del “Partito di Dio”.

¹ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, DeriveApprodi, traduzione dal francese di Ilaria Bussoni e Michèle Ménard, Roma 2006, p. 7. [titolo originale in francese *Le Hezbollah. Un mouvement islamo-nationaliste*, Fayard, Paris 2006].

Dal punto di vista religioso, il Libano è un Paese fortemente eterogeneo. Nel 1926, in virtù di tale eterogeneità la potenza mandataria francese elaborò la prima Costituzione libanese, istituendo nei fatti una repubblica consociativa su base confessionale. L'obiettivo della Francia era il controllo della politica interna libanese attraverso i rapporti privilegiati che intratteneva con la comunità cristiano-maronita. Nel 1943 sunniti e maroniti siglarono il Patto nazionale che avrebbe dovuto costituire le basi per la costruzione dell'indipendenza dopo la fine del regime mandatario, nonché un metodo di assegnazione su logiche settarie delle principali cariche e di spartizione proporzionale nella pubblica amministrazione. D'ora in avanti, secondo questo accordo, le tre più alte cariche statali sarebbero state assegnate alle tre principali comunità: la Presidenza della Repubblica a un maronita, il Premierato a un sunnita e la carica di portavoce della Camera dei Deputati (simbolica e priva di reali poteri) a uno sciita. Con la stessa *ratio*, anche i seggi parlamentari sarebbero stati distribuiti su base confessionale secondo un rapporto cristiani/musulmani di sei a cinque (54 cristiani, 20 sunniti, 19 sciiti e 6 drusi).² Nonostante le intenzioni, tale sistema fu l'argine principale per la creazione di un Libano indipendente con una sua identità e coesione interna. L'accento sulle appartenenze confessionali e l'exasperazione di queste identità da parte dei notabili (*za'im*)³ per fini personali saranno i presupposti fondamentali di una ininterrotta instabilità, culminata con la guerra civile del 1975.

Il pretesto di difendere le specificità di ciascuna confessione e l'instabilità di un sistema destinato ad una inevitabile implosione si ritrovano nella impossibilità di disporre di dati ufficiali aggiornati sulla effettiva composizione confessionale del Libano. L'ultimo censimento ufficiale risale infatti al 1932, sotto il mandato francese. Tale censimento contò poco più di 860 mila libanesi, sancì il rapporto di 6 cristiani per 5 musulmani⁴ e stimò la popolazione sciita al 19,6 per cento.⁵ Tuttavia sulla attendibilità del censimento francese pesa il dubbio che considerazioni di tipo politico abbiano influito sulla elaborazione dei dati finali.

² CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006, p. 365.

³ Il termine *za'im* significa letteralmente "capo" ed etimologicamente identifica il portavoce di un gruppo di persone, ma nel tempo ha assunto una accezione a volte politica, a volte militare. Cfr. E. Picard, "za'im", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 1991, vol. 11, p. 402.

⁴ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 365.

⁵ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006, p. 22.

In ragione della politica imperialista francese che dal XIX secolo faceva leva sulla presunta difesa delle comunità cristiane (in particolare i maroniti) per avere il pretesto e la giustificazione di ingerirsi negli affari interni dell'Impero ottomano, prima, e del Libano, poi, non stupisce che nel calcolo del censimento si considerasse anche un discreto numero di libanesi cristiani da tempo residenti all'estero.⁶ Una ulteriore distorsione, in questo caso sulle spalle della comunità sciita, si è avuta nelle zone a predominanza cristiana, in cui gli sciiti vennero automaticamente catalogati come cristiani. Questo è avvenuto nel Sud, nel Monte Libano (nei distretti di Jubayl e Kisirawān) e nel Nord (nei distretti di 'Akkār e al-Kūrah).⁷ In un Paese in cui il potere deve essere spartito in termini proporzionali sulla base delle diverse comunità, è facilmente intuibile la problematicità e la portata di un nuovo possibile censimento. Per tale motivo fino ad oggi nessun Governo e nessun accordo intercomunitario sono mai riusciti ad avviare una nuova raccolta ufficiale di dati. In compenso sono state stilate alcune stime ufficiose che danno ampio spazio alle mutate condizioni interne alla società libanese e che tengono conto delle emigrazioni e dei fortemente diversi tassi di natalità. Secondo una stima del 1986 la popolazione sarebbe ripartita come segue: 41 per cento sciiti, 27 per cento sunniti, 7 per cento drusi, 16 per cento maroniti, 5 per cento greco-ortodossi e 3 per cento greco-cattolici.⁸ Come si evince immediatamente, il rapporto cristiani/musulmani di 6 a 5 risulta quantomeno anacronistico.

La condizione socio-economica della comunità sciita

L'altro dato che balza subito agli occhi nella stima demografica del 1986 è l'importante consistenza numerica della comunità sciita, forte del più basso tasso di emigrazione estera e del più alto tasso di natalità.⁹ La sua distribuzione si concentrava principalmente nelle campagne in due zone del Paese: circa l'80 per cento nel sud del Libano (Jabal 'Āmil) e il restante nella Valle della Biqā'. Nel corso degli anni '50 la modernizzazione della campagne e i processi di trasformazione sociale determinarono un abbandono delle campagne, favorendo un imponente flusso migratorio verso le principali città: Sidone (Ṣaydā), Tiro

⁶ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 365

⁷ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 22.

⁸ *Ibidem*.

⁹ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 23.

(Ṣūr), Tripoli (Ṭarābulus) e, soprattutto, la periferia meridionale di Beirut.¹⁰ Da uno studio commissionato nel 1959 dal Presidente Fu'ād Shihāb all'IRFED¹¹ emerse che il due per cento della popolazione libanese possedeva l'ottanta per cento dei mezzi di produzione e distribuzione; che quasi tutte le infrastrutture e i progetti di modernizzazione e sviluppo erano concentrati a Beirut e nel Monte Libano, mentre le aree periferiche del Paese (il Sud e la Valle della Biqā') erano prive di infrastrutture, e talmente arretrate da non essere raggiunte da elettricità e acqua corrente. Il rapporto concludeva: «La maggior parte degli strati popolari libanesi che vivevano alla giornata nelle aree povere erano per eccellenza sciiti». ¹² Dunque, nonostante la numerosa e crescente presenza sciita, questa comunità è sempre stata marginalizzata all'interno della scena libanese, costituendo così il gruppo più debole, sia in termini economici che politici. In un sistema in cui il Presidente della Repubblica e il Primo Ministro spettavano di diritto a cristiani e sunniti, il gruppo confessionale più consistente vedeva così frustrate sul nascere le aspirazioni di cambiamento della propria condizione sociale, economica e politica. Se a questo vi si aggiunge che i 19 seggi riservati agli sciiti erano di fatto una prerogativa degli *za'im*, il quadro che si delinea è quello di una percezione della sotto-rappresentazione che, tra il 1946 e il 1962,¹³ crebbe di pari passo col crescere della popolazione sciita e con la sempre più deprecabile impossibilità di accesso al potere determinata da un obsoleto sistema a base confessionale.

Ad aggravare la già precaria condizione degli sciiti libanesi e, in particolare, di quelli stanziati nel Sud del Libano si presentò l'esplosione del conflitto arabo-sionista che, dal 1948 in poi, sarà il principale fattore di instabilità della regione e, soprattutto, del Libano: «limi-trofo alla Palestina, con la quale forma un unico spazio culturale ed economico, il Sud del Libano è destinato a subire in pieno gli effetti della *Nakbah* [lett. "catastrofe"]». ¹⁴ Infatti, a causa della prima guerra di questo lungo e inesauribile conflitto, più di 750 mila palestinesi furono sradicati dalle proprie terre e cacciati verso i Paesi confinanti ad opera dell'IDF.¹⁵

¹⁰ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, pp. 365-366.

¹¹ *Institut International de Recherche et de Formation Education Développement*.

¹² LEBRET Louis-Joseph, *Le Liban Face à son Développement*, Institut de Formation en vue du Développement Etudes ed Documents, Beirut 1963, cit. in ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 24.

¹³ HALAWI M., *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shi'ita Community*, Westview Press, Boulder 1992, pp. 49-77, cit. in ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 23.

¹⁴ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 15.

¹⁵ Acronimo di *Israelian Defense Force*, detto *Tzahal*, è il costituendo esercito sionista che in questo periodo raggruppò tutte le formazioni militarmente organizzate, dall'Haganah al Palmach fino ai gruppi terroristici Irgun e Banda Stern.

Centomila profughi cercarono riparo nel Libano meridionale, aggiungendo un ulteriore elemento di instabilità al complesso e fragile sistema politico libanese agli esordi della propria indipendenza. È sempre in questo periodo che emergono le reali intenzioni espansionistiche dell'apparato sionista. Nonostante tra il 1948 e il 1964 (anno di creazione dell'OLP¹⁶) non si fosse registrato alcun attacco proveniente dal Libano,¹⁷ già nel 1948 le forze sioniste occuparono sette villaggi libanesi e compirono due massacri di civili a Salha e a Hūlā, con un bilancio totale di 174 vittime e diversi villaggi di confine distrutti.¹⁸ D'ora in poi il Libano sarà bersaglio di aggressioni israeliane arbitrarie, in quanto non provocate necessariamente da attacchi provenienti dai territori libanesi. Tra il 1949, anno della firma del cessate il fuoco tra Libano e Israele, e il 1964 il Libano subisce 140 incursioni israeliane.¹⁹ Durante la terza guerra arabo-sionista del 1967, a cui il Libano non prese parte, il suo spazio aereo venne ripetutamente violato per bombardare la Siria. È sempre nel corso di questa guerra che Israele occupa e annette una porzione di territorio libanese (undici frazioni del villaggio di Shab'ā e i versanti occidentali e meridionali del monte Jabal al-Shaykh).²⁰

Tra il 1968 e il 1974 si registrarono tremila aggressioni israeliane in territorio libanese. Con la disfatta (*Naksah*) del 1967 il Sud del Libano diventa gradualmente il terreno di scontro tra i *fidā'īyūn*²¹ palestinesi e gli israeliani. Sarà solo con l'accordo del Cairo del 3 novembre 1969 che il Libano riconoscerà all'Olp il diritto di sferrare attacchi dal territorio libanese contro Israele, nonché la gestione autonoma dei campi profughi presenti sul suo territorio. La spirale del coinvolgimento libanese avverrà dopo il *Settembre nero* del 1970 quando i combattenti palestinesi verranno cacciati dalla Giordania ad opera dell'esercito regolare, per essere così costretti a ripiegare sul Libano. Da questo momento fino al 1982 Beirut sarà la base operativa dell'Olp. Le ripercussioni di questi eventi si faranno sentire drammaticamente nel Sud del Libano e, quindi, soprattutto sulla comunità sciita che rappresenta la stragrande maggioranza della popolazione ivi stanziata. Lo stato di guerra continua nel quale il Sud si ritrovò a vivere, la sua trasformazione in un teatro di incessanti e crescenti incursioni israeliane e uno Stato libanese privo di iniziativa e noncurante delle esigenze degli

¹⁶ Acronimo di *Organizzazione per la Liberazione della Palestina*.

¹⁷ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 24.

¹⁸ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 15.

¹⁹ *Ibidem*, p. 17.

²⁰ *Ibidem*, p. 16.

²¹ “Guerrieri”, “combattenti”.

sciiti, tutti questi fattori ebbero due importanti conseguenze: da una parte una crescente ostilità della comunità sciita nei confronti dei palestinesi, alla quale la già precaria condizione di vita rendeva insopportabile un ulteriore aggravamento; dall'altra, tale condizione spinse buona parte delle famiglie del Sud ad alimentare pesantemente il flusso migratorio verso i sobborghi di Beirut, tanto che dal 1971 quasi la metà della popolazione sciita libanese era concentrata nell'area della Grande Beirut.²² Dunque il conflitto arabo-sionista giocò un innegabile ruolo determinante sia in termini di mobilitazione sociale che di radicalizzazione politica di questa comunità.

Imām Mūsā al-Ṣadr

La drammaticità della situazione finora descritta offrì un terreno fertile al rinvigorismento del sentimento religioso della comunità sciita. Rinvigorismento che già dai primi anni '60 era stato supportato dall'avvio di un intenso movimento delle autorità religiose sciite. Tale fermento ebbe inizio con l'arrivo di un certo numero di giovani *'ulamā'*²³ provenienti dalle celebri scuole religiose della città santa di Najaf in Iraq. Fino ad allora né la sfera culturale né quella politica avevano prestato attenzione al campo islamico o previsto alcun ruolo per esso.²⁴ Tra questi giovani rinnovatori del ruolo sociale e politico dei teologi, la figura di spicco che operò un radicale cambiamento di prospettive e di azione all'interno della comunità sciita fu indubbiamente Mūsā al-Ṣadr. Nato nel 1928 nella città santa di Qom in Iran da una antica e prestigiosa famiglia di *'ulamā'*, Mūsā al-Ṣadr giunse in Libano per ricoprire la carica di *muftī*²⁵ sciita di Tiro nel 1960.²⁶ In seguito alle sue critiche sulla repressione esercitata dallo Shah contro il sollevamento della popolazione, nel 1963 gli venne revocata la cittadinanza iraniana e divenne cittadino libanese. D'ora in poi diventerà un punto

²² HALAWI M., *A Lebanon Defied: Musa al-Sadr and the Shi'ī Community*, pp. 68-74, cit. in ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 25.

²³ Plurale di *'ālim*, "dotto in scienze religiose". Cfr. R.C. Repp, "'ulamā'", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 1991, vol. 10, p. 801.

²⁴ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, translated by Dalia Khalil, SAQI, Beirut 2010, p. 55. L'opera originale in arabo è na'im qāsim, *ḥizb allāh: al-manhaj, al-tajriba, al-mustaqbāl*, dār al-hādī lil-ṭibā'a wa al-nashr wa al-tawzī', lubnān 2002.

²⁵ Letteralmente è "colui che emette fatwā", opinioni in punta di diritto. Il termine designa anche il funzionario pubblico nominato dallo Stato e preposto alle medesime funzioni, combinandole talvolta con quelle di magistrato. Cfr. E. Tyan, "fatwā", in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 1991, vol. 2, p. 866.

²⁶ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 367.

di incontro e unione tra le istanze del popolo libanese e quelle dei rifugiati iraniani che trovarono riparo in Libano.²⁷ Ma la situazione socio-economica della comunità sciita libanese lo convinse che bisognava trasformare il proprio ruolo – quello del tradizionale *‘ālim* – in «una azione di protesta contro l'ingiustizia sociale e la discriminazione, collaborando se necessario anche con le forze non-musulmane».²⁸ Sulla base di questa convinzione, Mūsā al-Ṣadr strutturò la propria azione su due direttrici, che non a caso delineano una presa di coscienza dei due fattori destabilizzanti citati in precedenza: da un lato la lotta per il miglioramento delle condizioni socio-economiche della comunità sciita libanese, dall'altro la lotta di resistenza contro l'occupante israeliano.

Per quanto attiene la prima direttrice, Mūsā al-Ṣadr iniziò ad esercitare un'azione di pressione nei confronti dello Stato libanese al fine di risolvere il problema del deficit rappresentativo della comunità sciita all'interno della struttura politica statale. Tale obiettivo lo portò ad un vero e proprio scontro con gli *za‘īm* sciiti, che fino ad allora avevano ignorato le esigenze della propria comunità, e che ora vedevano sottrarsi la legittimità di rappresentarla.²⁹ Scontro interno reso possibile e fruttuoso per lo stesso Mūsā al-Ṣadr da quel processo di migrazione dalle campagne verso le città che, contemporaneamente, erodeva il tradizionale potere degli *za‘īm*, oramai incapaci di perpetrare la propria egemonia nelle periferie delle grandi città – ricordiamo che già dal 1971 quasi la metà degli sciiti libanesi risiedeva nel territorio della Grande Beirut. In tale nuovo contesto sociale urbanizzato «i vecchi schemi associativi e di rappresentanza clientelare non erano più funzionali e si avvertiva il bisogno di nuove forme di organizzazione sociale e politica».³⁰ Fu grazie a questo nuovo scenario che Mūsā al-Ṣadr ottenne nel 1967 una legislazione che riconosceva un pieno riconoscimento legale alla comunità e, nel 1969, l'istituzione del Supremo Consiglio Islamico Sciita (*al-majlis al-‘islāmī al-shī‘ī al-a‘lā*) di cui assunse la presidenza. Organo ufficialmente riconosciuto nella rappresentanza della comunità sciita libanese, era l'unico titolato ad avanzare rivendicazioni nei confronti dello Stato, su una posizione di parità rispetto alle altre comunità, già da tempo dotate di un simile riconoscimento. Le rivendicazioni di Mūsā al-Ṣadr miravano all'accrescimento della presenza sciita nella sfera politica, economica e militare.

²⁷ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, pp. 26-27.

²⁸ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 367.

²⁹ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 27.

³⁰ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 366.

Nel corso dell'inaugurazione del Supremo Consiglio Islamico Sciita Mūsā al-Ṣadr presentò il proprio programma politico, articolato in sette punti: 1) rappresentare le istanze della comunità sciita e migliorarne le condizioni socio-economiche; 2) attuare una visione olistica dell'Islam in relazione al pensiero, alla pratica e al *jihād*; 3) lottare per raggiungere l'unità dei musulmani senza alcuna discriminazione; 4) cooperare con tutte le comunità confessionali libanesi (*infītāḥ*, “apertura”) e salvaguardare l'unità nazionale; 5) adempiere ai doveri patriottici e nazionali e proteggere l'indipendenza, la sovranità e l'integrità territoriale del Libano; 6) combattere l'ignoranza, la povertà, l'arretratezza, l'ingiustizia sociale e la degenerazione morale; 7) supportare la resistenza palestinese e prendere parte alla liberazione della Palestina assieme agli altri Paesi arabi.³¹ Durante i raduni di massa Mūsā al-Ṣadr riuscì a mobilitare decine di migliaia di seguaci a prescindere dalla appartenenza comunitaria e dal credo ideologico. In virtù di tale forza e di tale eterogeneità, nel 1974 insieme a Gregoire Ḥaddād, vescovo greco-cattolico, diede vita al Movimento dei Diseredati (*ḥarakat al-maḥrūmīn*), un gruppo di carattere socio-politico la cui missione principale era l'alleviamento della povertà, soprattutto nel Sud del Libano, nel distretto della Biqā' orientale e nei cosiddetti *quartieri della miseria* della periferia di Beirut, frutto dell'urbanizzazione di massa.³² Col tempo si sviluppò in un movimento a carattere confessionale sotto la guida dello stesso Mūsā al-Ṣadr, riuscendo a catalizzare il consenso tra gli appartenenti della comunità sciita, a discapito sia degli *za'īm* che dei partiti di sinistra.³³ Infatti, alla vigilia dello scoppio della guerra civile (1975), tutti i partiti a base ideologica (e quindi non confessionale) stavano gradualmente assottigliandosi a causa della “solidarietà” confessionale.

Furono proprio il deteriorarsi della situazione libanese, la necessità di rispondere al proliferare delle milizie e, soprattutto, le continue aggressioni israeliane i fattori che convinsero Mūsā al-Ṣadr della necessità di dotare la comunità sciita di una propria milizia. A tal proposito nel 1975 fondò l'ala armata del Movimento dei Diseredati, i Battaglioni della resistenza Libanese (*afwāj al-muqāwama al-lubnānīya*). Meglio noti con l'acronimo *Amal* (“speranza”), questa fu un'organizzazione politica e paramilitare di autodifesa il cui principale obiettivo era la liberazione del Sud del Libano dalle truppe israeliane, in stretta collaborazione con l'Olp. Il 31 agosto del 1978, durante una visita ufficiale in Libia per gli annuali

³¹ *al-ḥarakāt al-islāmīyyah fī lubnān*, al-Širā', Bayrūt 1984, pp. 33-34, cit. in ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 27.

³² QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 57.

³³ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 29.

festeggiamenti della Rivoluzione Verde, Mūsā al-Ṣadr scomparve in circostanze misteriose e ancora oggi nessuno è riuscito a chiarirne con certezza il destino.

Amal

L'aprile del 1975 vide l'inizio della guerra civile e la comunità sciita libanese, da poco politicizzata, si schierò dalla parte del Movimento Nazionale Libanese (*al-ḥaraka al-waṭanīyya al-lubnānīyya*). Tuttavia il suo coinvolgimento, almeno per quanto riguarda la prima parte del conflitto (1975-76) fu piuttosto marginale. L'alleanza siglata tra Mūsā al-Ṣadr e Kamāl Junblāt leader del MNL fu in realtà solo nominale. Il coinvolgimento dei giovani attivisti sciiti che combattevano contro le milizie maronite non passò per una loro affiliazione al Movimento dei Diseredati, quanto piuttosto per una loro militanza attiva nei partiti di sinistra o nelle organizzazioni palestinesi. Inoltre, la gran parte di coloro che parteciparono attivamente agli scontri risiedeva in località che, a causa della loro posizione, divennero linee di confine tra opposte fazioni.³⁴ D'altra parte lo stesso Mūsā al-Ṣadr si prodigò in numerosi discorsi e colloqui contro l'intensificazione del conflitto, ammonendo che un proseguimento del conflitto avrebbe portato alla disintegrazione e alla spartizione del Paese. Il 2 luglio del 1975, a causa di un incidente verificatosi durante un addestramento congiunto con l'OLP nella valle della Biqā', Mūsā al-Ṣadr fu costretto ad ammettere pubblicamente l'esistenza di *Amal*, un'organizzazione paramilitare clandestina il cui scopo dichiarato era combattere contro gli israeliani nel Sud del Paese. Come sostiene Jamal Sankari, tale ammissione espone l'*Imām* all'accusa di ambiguità e di scarsa sincerità in merito ai suoi appelli contro la proliferazione delle milizia, contro la guerra civile e per la pacificazione.³⁵ Tuttavia – come lo stesso autore ricorda – il motivo alla base della iniziale segretezza fu il patto segreto stilato il 24 giugno del 1975 che sanciva i legami militari tra *Amal*, OLP e dissidenti iraniani pro-Khomeyni. Proprio la presenza di questi ultimi richiedeva una stretta segretezza.³⁶

³⁴ È il caso di Nab'a e Shīah poste tra i campi militarizzati palestinesi e gli ostili distretti maroniti.

³⁵ SANKARI Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, SAQI, London 2005, p. 153.

³⁶ *Ibidem*.

Rispecchiando da vicino la composizione del Movimento dei Diseredati, *Amal* attirò a sé soprattutto giovani sciiti residenti nelle città, di diverse ispirazioni politiche e ideologiche, ma soprattutto giovani militanti dei partiti di sinistra e delle organizzazioni palestinesi,³⁷ in cui gli sciiti hanno sempre rappresentato una cospicua porzione. Tuttavia, il corso degli eventi non propriamente favorevole portò ad una disillusione circa l'efficacia dei partiti secolarizzati a carattere aconfessionale. Inoltre una delle ragioni per cui Mūsā al-Ṣadr decise di fondare una milizia propriamente sciita fu il tentativo di porre un freno alla emorragia dei giovani sciiti verso i partiti laici a carattere ideologico.³⁸ In definitiva, il 1975 segnò il declino del Movimento dei Diseredati nato l'anno precedente, il cui programma di riforme politiche e sociali venne messo da parte dagli eventi della guerra civile, nonché dalla militanza del suo stesso braccio armato che, d'ora in avanti, ne prenderà il posto. D'altra parte *Amal* giocherà un ruolo abbastanza defilato nella prima parte del conflitto libanese, e questo essenzialmente per tre fattori: a) la partecipazione dei giovani sciiti alla prima parte della guerra civile tramite i partiti di sinistra e le organizzazioni palestinesi; b) l'impreparazione di *Amal* al conflitto dovuta alla sua recente costituzione; c) il carattere nominale dell'alleanza stipulata tra Mūsā al-Ṣadr e Kamāl Junblāt.

Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh

L'altra figura che in questa fase inizierà a costituire un punto di riferimento religioso e ideologico per la comunità sciita libanese è Muḥammad Ḥusayn Faḍl Allāh. Nato a Najaf nel 1935, dove studiò fino al suo arrivo in Libano all'inizio degli anni Sessanta, fu discepolo del Grande *āyat allāh* Muhsin al-Hākīm (m. 1970) e del suo successore Abū al-Qāsim al-Khū'ī (m. 1992). Come molti studenti religiosi della sua generazione, fu fortemente ispirato dall'azione del partito iracheno *Da'wa* e dalle teorie di Muḥammad Bāqir al-Ṣadr.³⁹ Questa nuova corrente di pensiero sciita si coniugava in una sorta di “teologia della liberazione” che prevedeva il raggiungimento dell'emancipazione e del riscatto di tutti i musulmani attraverso un'azione militante dei credenti. Gli elementi fondamentali di questa visione sono due: a) la centralità dell'Islam quale strumento per rispondere ai bisogni delle persone e delle società

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, p. 369.

musulmane, e b) l'abbandono del tradizionale approccio quietista e di rassegnazione nei confronti della sfera politica, tipico della teologia sciita, e il necessario impegno politico per un miglioramento della società nel suo complesso. Inoltre, il pensiero e il linguaggio politico di Faḍl Allāh rispecchiavano da vicino l'importanza che il nazionalismo e il socialismo arabo attribuivano alla geopolitica e ai fattori internazionali.⁴⁰ Infatti, come sostiene Walid Sharara, «contrariamente al riformismo e all'approccio nazionalista di Moussa Sadr, il suo discorso è rivoluzionario e radicalmente anti-imperialista e mette in relazione la situazione interna al Libano con il contesto regionale e con le strategie delle potenze occidentali».⁴¹

Ciononostante, l'azione di Faḍl Allāh si concentrò sulla predicazione e sulle attività sociali, attraverso la *Associazione delle Organizzazioni Filantropiche*, una fitta rete di associazioni che raggruppava un gran numero di istituzioni educative, religiose e sociali. Per quanto riguarda l'azione politico-partitica, Faḍl Allāh rifiutò sempre qualsiasi incarico, preferendo trascendere dagli interessi di parte e dalle faziose polemiche tipiche delle organizzazioni politiche.⁴² A dispetto di questa sua propensione e delle sue nette dichiarazioni, il suo importante ruolo all'interno della rinascita sciita libanese è stato tante volte distorto in quello di *leader* dello *Ḥizb Allāh*, soprattutto durante gli anni Ottanta. Tuttavia, sia *Ḥizb Allāh* che lo stesso Faḍl Allāh hanno sempre smentito qualsiasi affiliazione o legame diretto.⁴³ È altresì vero che fu indubbiamente una voce influente e autorevole, in termini religiosi quanto in termini politici, ideologici e strategici. Lo stesso Na'im Qāsim nella sua opera sulla storia dello *Ḥizb Allāh* riconosce che, nonostante la non appartenenza di Faḍl Allāh ai ranghi del partito, questo fu «emblema di molti concetti ideologici all'interno del partito, guidando *Ḥizb Allāh* verso una matura visione dell'Islām e del movimento islamico, supportando la guida della rivoluzione islamica in Iran, l'*āyat allāh* Khomeyni».⁴⁴ In virtù della sua appassionata predicazione, della sua capillare attività sociale e del legame indiretto con *Ḥizb Allāh*, a partire dagli anni '80 e, soprattutto, in seguito alla pubblicazione della Lettera Aperta che inaugurò la nascita dello *Ḥizb Allāh*, Faḍl Allāh venne catapultato dalla posizione di

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 42.

⁴² SANKARI Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, p. 191.

⁴³ SANKARI Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, cfr.; QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, pp. 60-61.

⁴⁴ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 60.

autorità sciita defilata dalla vita partitica a quella di ideologo di punta dell'islamismo militante in Libano.⁴⁵ Se, dunque, alla luce delle ripetute smentite, è evidente come ogni affiliazione e ogni legame diretto siano da negare, non è possibile negare che vi fossero legami indiretti, dovuti soprattutto all'autorevolezza e al prestigio di cui Faḍl Allāh godeva all'interno così come all'esterno della comunità sciita. Altra cosa, invece, è dire, come fa Bianca Maria Scarcia Amoretti, che *Hizb Allāh* sia stato guidato da Faḍl Allāh, presupponendo così un suo coinvolgimento in prima persona nella direzione del movimento.⁴⁶

2. Nascita e resistenza

Se, come abbiamo visto nel precedente paragrafo, il terreno politico, economico e sociale dello sciismo libanese si stava predisponendo per un maggiore coinvolgimento attivo nella vita del proprio Paese, il giro di boa in questo processo di – potremmo dire – “liberazione comunitaria” è sicuramente costituito dalle due invasioni Israeliane del 1978 e del 1982. Sarà dunque necessaria un'azione proveniente dall'esterno a suscitare – o forse semplicemente ad accelerare – la nascita dello *Hizb Allāh* e la necessità di una organizzazione e di una struttura organica e onnicomprensiva che si facesse carico di colmare l'assenza di uno Stato e delle sue strutture difensive e sociali.

Le invasioni israeliane

Come abbiamo accennato precedentemente, a seguito del Settembre Nero 1970 l'Olp fu costretta a trasferire la propria base in Libano. A partire da questa data, e in seguito all'Accordo del Cairo del 1969 che autorizzava l'Olp a portare avanti la lotta contro Israele dal territorio del Libano, l'autorità del governo libanese verrà più volte sfidata dalle organizzazioni palestinesi con la creazione di un vero e proprio “Stato nello Stato” nel Sud del Libano, nella valle della Biq'a e a Beirut Ovest. Inizialmente la comunità sciita simpatizzò forte-

⁴⁵ SANKARI Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, p. 190.

⁴⁶ SCARCIA AMORETTI Biancamaria, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Assisi 1994, p.112.

mente con la causa palestinese e, come abbiamo accennato, molti sciiti andarono a rimpolparne le fila tramite i vari movimenti rivoluzionari palestinesi. Tuttavia, col passare del tempo, alcuni fattori portarono buona parte degli sciiti del Sud ad un progressivo allontanamento, quando non ad una vera e propria avversione, nei confronti della presenza palestinese. Ciò fu determinato da: a) la presenza armata dei palestinesi, b) le interferenze nella vita di tutti i giorni e c) la percezione che la già precaria condizione della comunità sciita veniva ora aggravata dalle ricadute delle offensive israeliane. Come lo stesso Qāsim ricorda, tale avversione culminò in scontri tra sciiti e palestinesi.⁴⁷

Da parte sua Israele utilizzò il pretesto di creare una “zona di sicurezza” nel Sud del Libano per distruggere la struttura militare dell'Olp prossima alla propria frontiera settentrionale. Fu così che nel 1978 lanciò l'Operazione Litani con una occupazione protratta fino all'omonimo fiume e, in ragione di questa inedita rivalità tra palestinesi e libanesi sciiti, alcuni di questi salutarono con favore l'invasione israeliana.⁴⁸ Tuttavia, l'operazione non fu un successo e, ancora una volta, le più pesanti ripercussioni ricaddero sulla comunità sciita. Questa pagò un tributo di circa mille vittime civili, centinaia di case e proprietà distrutte e duecentocinquantamila rifugiati, tutti «riversati negli squallidi sobborghi meridionali di Beirut».⁴⁹ In seguito alla Risoluzione 425 del Consiglio di Sicurezza Onu fu disposto il ritiro incondizionato di Israele e la dislocazione di una forza di interposizione lungo il confine. Tuttavia Israele si ritirò solo parzialmente e lasciando le zone nelle mani del South Lebanon Army (*jaysh lubnān al-janūbī*) interamente composto e gestito da miliziani libanesi maroniti. Come rileva giustamente Georges Corm, in questo modo Israele «procederà ad una annessione di fatto di questa striscia di territorio ricca di riserve idriche molto ambite dal movimento sionista fin dall'inizio del secolo, dato che il South Lebanon Army non sarà altro che un reparto dell'esercito israeliano».⁵⁰

Nel 1982 è la volta dell'operazione Pace in Galilea con la quale Israele persegue tre obiettivi a breve termine: a) sradicare definitivamente l'Olp dal Libano e costringerla ad abbandonare il Paese; b) sottrarre il Libano all'influenza della Siria, la quale con trentamila effettivi guida la Forza Araba di Dissuasione (*al-quwwa al-rad‘ al-‘arabīyya*) dislocata nel

⁴⁷ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 166.

⁴⁸ HAMZEH Ahmad Nizar, *In The Path of Hizb Allāh*, Syracuse University Press, Syracuse (New York) 2004, p. 16.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo. Storia e Società*, Jaca Book, Milano 2006, p. 131.

1976 per sedare la guerra civile;⁵¹ c) aiutare un regime guidato da Bashīr Jumaīyyī, leader delle Forze Libanesi (*al-quwwāt al-lubnānīyya*). Tale piano, concordato in un incontro tra quest'ultimo e il ministro della difesa israeliano,⁵² è una costante delle politiche israeliane nei confronti dei Paesi confinanti. Si tratta, infatti, del continuo tentativo di balcanizzare la regione al fine di frammentare i Paesi su linee confessionali o etniche, con chiari obiettivi a lungo termine: a) alimentare la discordia tra i propri nemici per ridurne la forza politica, militare ed economica; b) legittimare nella regione la natura razziale o religiosa degli Stati e, di conseguenza, anche la natura ebraica di uno Stato israeliano, contro ogni ipotesi di Stato pluralista in Palestina.⁵³ Gli sforzi israeliani riuscirono in tutti e tre gli obiettivi a breve termine. L'Olp fu costretta ad abbandonare il Paese, la Siria a ripiegare sul confine siriano-libanese e Bashīr Jumaīyyī venne insediato al governo del Libano. Tuttavia il bilancio dei due mesi di operazioni (dal 3 giugno al 12 agosto) furono terrificanti: 19.085 morti, 31.915 feriti, 2.202 invalidati fisici e circa mezzo milione di profughi.⁵⁴ L'occupazione, l'uccisione di Bashīr Jumaīyyī in un attentato, la successione del fratello Amīn e l'ingresso dell'esercito israeliano a Beirut aggraveranno il bilancio totale della “Pace in Galilea” con uno dei suoi più terribili corollari: il tristemente noto massacro di Ṣabrā e Shātīlā il 15 settembre dello stesso anno.

La drammaticità di questi eventi ebbe un'eco profonda nella sensibilità libanese e, soprattutto, tra gli sciiti in quanto questi rappresentavano la parte della popolazione che si trovò a subire le ricadute più pesanti del conflitto (ricordiamo infatti che a Ṣabrā e Shātīlā vennero uccisi anche sciiti).⁵⁵ E tutto ciò non poteva prevedere una reazione. Se, come suggerisce Naʿīm Qāsim, gli israeliani avevano sottostimato la resistenza armata libanese in quanto non supportata (e secondo loro “non sopportata”) da un forte movimento popolare⁵⁶ – assumendone l'inconsistenza per via dell'ostilità maturata tra gli sciiti nei confronti dei palestinesi – paradossalmente, come evidenza Aḥmad Nizar Ḥamze, fu proprio l'occupazione israeliana a causare più da vicino la nascita di *Ḥizb Allāh*.⁵⁷ Secondo Hamze i fattori immediatamente connessi tra l'occupazione israeliana e la nascita di *Ḥizb Allāh* sono quattro: a) la percezione di avere subito, in quanto sciiti, l'ennesima ingiustizia nella propria storia;

⁵¹ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 130.

⁵² CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 23.

⁵³ Cfr. CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, pp. 167-177.

⁵⁴ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 22.

⁵⁵ HAMZEH Ahmad Nizar, *In The Path of Hizb Allāh*, p. 17.

⁵⁶ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 166.

⁵⁷ HAMZEH Ahmad Nizar, *In The Path of Hizb Allāh*, p. 17.

b) la soggezione degli sciiti all'ostile South Lebanon Army, a guida maronita e fantoccio di Israele; c) l'inizio di un fruttuoso confronto militare tra gli sciiti e gli israeliani nella porzione di territorio ancora ufficialmente occupato, la cui efficacia riaccese le speranze e gli animi degli sciiti; d) la disillusione nei confronti dell'Olp e delle sue fallimentari prestazioni durante le due occupazioni. Hamze conclude che «[L]invasione israeliana, ironicamente, favorì le fortune di *Ḥizb Allāh*, fornendo un ambiente politico-militare che legittimò il movimento e diede un fondamento logico alla sua guerriglia».⁵⁸

La nascita di Ḥizb Allāh

In seguito al vuoto lasciato dalla scomparsa di Mūsā al-Ṣadr nel 1978 e all'assenza di una figura carismatica capace di contenere anche le tendenze più radicali dei giovani militanti, questi «vennero attratti dal senso di identità religiosa creato da un'interpretazione attivistica degli ideali sciiti» da parte di Faḍl Allāh.⁵⁹ Quando Nabīh Berri, alla guida di *Amal*, nel giugno del 1982 decise di aderire all'appello del presidente libanese Iliyās Sarkīs per la costituzione di un Comitato di Salvezza Nazionale finalizzato al raggiungimento di un accordo con l'occupante israeliano, il movimento si divise. Sayyīd Ḥusayn al-Mūsawī, alto dirigente di *Amal*, e altri quadri del partito (tra cui l'attuale Segretario Generale sayyīd Ḥasan Naṣr Allāh) abbandonarono immediatamente il movimento per costituire *Amal Islamico*. Come sottolinea Nizar Hamze, «*Amal* sotto la guida di Berri resterà un movimento settario senza assumere un carattere [religioso] revivalistico, e fu ideologicamente e strutturalmente incline a concedere un ruolo al clero sciita militante».⁶⁰ Tuttavia, personaggi come Faḍl Allāh trovarono un terreno ideologico comune nell'Iran rivoluzionario e, per questo motivo, guardavano oltre *Amal*.⁶¹

A questo punto fu fondamentale il ruolo dell'Iran, dove nel 1979 aveva trionfato la Rivoluzione guidata da Khomeyni e dal “clero” sciita. Nel terzo capitolo approfondiremo le relazioni con l'Iran post-rivoluzionario e l'influenza di questo sulla comunità sciita libanese. Sotto la supervisione dell'allora ambasciatore iraniano in Siria, Ali Akbar Mohtashemi,⁶² un

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 23.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 24.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² MINOUI D., “Le Rivelazioni di un Co-fondatore Iraniano di Hizbollah”, in MERVIN Sabrina (ed.), *Hezbollah. Fatti, luoghi, protagonisti e testimonianze*, Epoché, Milano 2009, pp. 79-81.

comitato costituito da nove rappresentanti di tre organizzazioni (*Unione degli 'ulamā' della Biq'a*, *Amal Islamico* e *Partito Da'wa*) si riunì con l'obiettivo di fondare un'unica organizzazione islamica fondata su tre pilastri: Islām, *jihād* e il principio della *wilāyat al-faqīh*. Nel prossimo capitolo li analizzeremo dettagliatamente. Il comitato elaborò il cosiddetto *Manifesto dei Nove*, che venne sottoposto all'attenzione di Khomeyni, «il quale accordò la propria approvazione, e in tal modo concesse la custodia del Teologo-giurista».⁶³ Le varie organizzazioni che decisero di adottare il manifesto abbandonarono le vecchie sigle per confluire in un'unica organizzazione che, poco più tardi prese il nome *Ḥizb Allāh* (“Partito di Dio”), richiamandosi alla *sūra* coranica 5:56: «E coloro che prendono per alleato Dio, il Suo Inviato e coloro che credono: ecco il Partito di Dio, i Vittoriosi!». ⁶⁴ Il nuovo movimento ottenne dunque un forte sostegno da parte dell'Iran, innanzitutto in termini di addestramento e di infrastrutture per sostenere il confronto con l'occupante israeliano. Con il consenso della Siria vennero inviati mille e cinquecento *pasdaran* nel distretto occidentale della Biq'a dove si installarono dei campi di addestramento.⁶⁵ I tre anni seguenti, fino al parziale ritiro israeliano del 1985, si contraddistinsero per una intensificazione delle operazioni di resistenza.⁶⁶

Per quasi tre anni tuttavia il movimento operò in clandestinità a causa delle difficoltà dovute all'occupazione israeliana, la quale rendeva necessario che il lavoro di resistenza si attuasce nell'ombra. Come testimonia Muḥammad Ra'd, «la comunicazione tra le regioni era inizialmente difficoltosa a causa dei blocchi del nemico [...] Tuttavia non ci mancò la volontà di resistere. [...] Per i primi due o tre anni, non ci conoscevamo nemmeno. [...] Inoltre, non esisteva neanche un comando centrale che dirigesse le operazioni contro l'occupante prima della concretizzazione del progetto politico. Lo abbiamo reso pubblico il 16 febbraio 1985 [...] A partire da tale data, ci siamo occupati più specificatamente della struttura organizzativa».⁶⁷ Fu così che, nel primo anniversario dell'assassinio dello *shaykh* Raghib Ḥarb da parte degli israeliani, il portavoce ufficiale del partito *sayyīd* Ibrāhīm Amīn al-Sayyīd annunciò la nascita del movimento, con quella che è passata alla storia come Lettera Aperta ai Diseredati del Libano e del Mondo⁶⁸ e pubblicata lo stesso giorno sul quotidiano libanese

⁶³ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 65.

⁶⁴ A. Bausani (ed.), *Il Corano*, BUR, Milano 2007, p. 81.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 66.

⁶⁶ Cfr. *Ibidem*, p. 182.

⁶⁷ Dichiarazione riportata in CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 48.

⁶⁸ *al-risāla al-maftūḥa 'ilā al-mustaḍ'afīn fī lubnān wa al-'ālam*, 16-2-1985, www.youkal.net/index.php?option=com_content&view=article&id=451:1985&catid=34:20-09-11-15-22-46-13&Itemid=110 (consultato il

al-Safīr.⁶⁹ A tale proposito Qāsim parla dell'inizio di *una nuova fase*, la quale permetterà al partito di uscire dall'attività clandestina per dedicarsi con maggiore dedizione ad una azione politica pubblica, dotata di più ampi margini di manovra in termini di interazioni politiche e mediatiche.⁷⁰ Come preciserà Qāsim in una intervista del 2001, la Lettera Aperta rappresenta un documento programmatico più che una spiegazione delle componenti ideologiche di *Ḥizb Allāh*. Infatti Qāsim afferma che si tratta di «un programma che non intende dedicarsi in maniera dettagliata all'ideologia di *Ḥizb Allāh* e alle sue modalità di azione, ma piuttosto a ciò che si può fare in determinate condizioni».⁷¹ Nello specifico vi si espongono la costituzione di *Ḥizb Allāh*, la sua identità e i suoi obiettivi, il rifiuto dell'adesione ai due blocchi così come di ogni accordo che preveda il riconoscimento di Israele.

Hezbollah durante la guerra civile

Il carattere difensivo di *Ḥizb Allāh* è evidente sin dai suoi albori. A differenza di tutte le altre milizie libanesi che si scontrarono ferocemente durante tutto il periodo della guerra civile (1975-1990), la creazione di *Ḥizb Allāh* è mirata esclusivamente alla necessità di liberare il Libano dall'occupante israeliano. La lotta di resistenza è il primo obiettivo del movimento, mentre l'unico riferimento alla guerra civile riguarda il rammarico per una frammentazione del Libano che fa il gioco dell'occupante israeliano. Muḥammad Raʿd sostiene che la fase della guerra civile successiva al 1982 è al contempo una conseguenza dell'invasione e un prolungamento della fase precedente: «Gli israeliani hanno cercato di strumentalizzare a proprio vantaggio la struttura confessionale del Libano. Notiamo che la resistenza ha ribadito fin dall'inizio il proprio carattere nazionale, il cui bersaglio era l'occupazione israeliana e non gli altri libanesi. Abbiamo dimostrato sul campo che non facevamo parte di quelle milizie confessionali che si sono reciprocamente massacrate sul fronte interno».⁷² In virtù di questo atteggiamento indirizzato esclusivamente alla lotta contro l'occupazione, i rapporti con le diverse forze del conflitto libanese si modellarono in relazione alla posizione che

6-10-2011). [traduzione inglese disponibile in ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Documents. From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto*, Pallas Publications, Amsterdam 2011, pp. 39-55].

⁶⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 181.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ HAMZEH Ahmad Nizar, *In The Path of Hizb Allāh*, p. 27.

⁷² Dichiarazione riportata in CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 59.

queste forze tenevano nei confronti all'occupazione stessa. Ad esempio, l'opposizione al governo di Amīn Jumaīyyīl è dovuta alla sua politica egemonica sulle altre comunità, al suo legame con l'occupante israeliano (col quale ha sottoscritto l'accordo del 17 maggio 1983) e, nelle zone dove esercitava il controllo, all'impiego dell'esercito libanese «in una lotta attiva contro le varie formazioni della resistenza, smantellandone le reti e arrestandone i membri». ⁷³

Tra il 1984 e il 1988 Beirut Ovest fu il terreno di un scontro tutti-contro-tutti fra coloro che avevano partecipato alla sua liberazione dal controllo maronita: Partito Socialista Progressista, *Amal*, nasseriani, palestinesi e comunisti. Tutti tranne *Ḥizb Allāh*, che si tenne sistematicamente fuori da questo conflitto, continuando a concentrarsi sulla resistenza nel Sud, «guadagnandosi così una rinnovata popolarità». ⁷⁴ Analogamente, tra il maggio 1985 e il febbraio 1987, si svolse la cosiddetta Guerra dei Campi, che vide *Amal* impegnato in una sanguinosa lotta contro le organizzazioni palestinesi presenti nei campi profughi di Ṣabrā, Shātīlā e Burj al-Barājna. Come riporta Sharara, «[N]el corso delle ultime fasi di questa guerra, gli abitanti dei campi, assediati, sono privati di viveri e di medicinali e costretti a operare i feriti senza anestesia». ⁷⁵ *Ḥizb Allāh* condannò fermamente quanto stava accadendo e, in virtù della sua astensione dalla guerra civile e da questi massacri contro i profughi palestinesi, molti membri di *Amal* confluirono nelle sue fila. ⁷⁶ La Guerra dei Campi fu conclusa grazie al diretto patrocinio della Siria: «Fu stabilito un assetto organizzativo per il lavoro palestinese all'interno dei campi alla condizione che nessuna forza di sicurezza o di difesa libanese entrasse nei campi e che gli armamenti all'interno fossero limitati ad armi individuali e regolari a medio-raggio». ⁷⁷

Paradossalmente, la fazione con cui *Ḥizb Allāh* fu coinvolta contro la sua volontà fu proprio *Amal*, l'altro grande movimento sciita. Si trattò in una guerra per il controllo del Sud del Libano, estesasi anche a Dahiya, la periferia sud di Beirut, in seguito alla volontà di *Amal* di impedire azioni militari indipendenti contro l'esercito israeliano, per far sì che «l'azione militare obbedisse esclusivamente alla sua strategia politica e a quella di Damasco». ⁷⁸ Da

⁷³ *Ibidem*, p. 60.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 61.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 185.

⁷⁸ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 61.

parte sua *Ḥizb Allāh*, per garantire il proprio diritto alla resistenza contro l'occupante è costretto a entrare in conflitto con quello che, per affinità comunitarie, avrebbe dovuto essere il suo più prossimo alleato. Il conflitto durò due anni e mezzo, dal 5 aprile 1988 al 9 novembre 1990, data in cui fu raggiunto un accordo finale tra le due fazioni grazie ad una intensa attività della Siria e dell'Iran.⁷⁹ Era chiaro a tutti che «[L]e guerre intestine e il caos generalizzato fanno il gioco di Tel-Aviv, nella misura in cui minano la resistenza e possono portare, nel tempo a una frammentazione permanente del Libano».⁸⁰

Gli Accordi di Ṭā'if

Con l'appoggio delle tre potenze più interessate al Libano, Francia, Stati Uniti e Unione Sovietica, gli sforzi della Siria e dell'Arabia Saudita per giungere ad un cessate il fuoco e alla fine del conflitto civile trovano realizzazione, dopo l'estate del 1989, con un accordo approvato da tutti i capi religiosi e politici delle varie comunità libanesi.⁸¹ Il 22 ottobre, a Ṭā'if in Arabia Saudita, cinquantanove deputati libanesi firmeranno il cosiddetto *documento di intesa nazionale*, che pose ufficialmente fine alla guerra civile. Nella realtà dei fatti la guerra civile continuò per un altro anno, vedendo contrapposti *Ḥizb Allāh* e *Amal*, la parte dell'esercito ancora sotto il controllo del Generale Michel 'Awn contro le altre milizie cristiane e, nel Sud, l'esercito regolare libanese contro l'Olp.⁸² Il documento finale puntava alla modifica di parte della Costituzione, emendandola in ragione dei contenuti del documento stesso. Il 21 agosto del 1990 fu così adottata la nuova Costituzione libanese che poneva le basi per l'avvio della Seconda Repubblica. Come fa notare Corm in merito al documento di intesa nazionale, «[S]i trattava di un *pot-pourri* di accordi precedenti, nati morti, miranti a dividere i poteri dell'esecutivo libanese tra il presidente della Repubblica e il primo ministro».⁸³ Il documento finale infatti non prevedeva l'abolizione del sistema confessionale e della spartizione delle cariche istituzionali. Al contrario, si trattava di un riequilibrio dei rapporti di forza che, tra l'altro, non rispecchiavano le reali proporzioni comunitarie. Con la

⁷⁹ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 40.

⁸⁰ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 61.

⁸¹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 190.

⁸² CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, pp. 152-156.

⁸³ *Ibidem*, p. 152.

nuova Costituzione si ridussero i poteri del Presidente della Repubblica (maronita) a favore del Primo ministro (sunnita) e del Presidente della Camera dei Deputati (sciita),⁸⁴ si stabilì un aumento dei seggi parlamentari da 99 a 108 e si passò a una spartizione con un rapporto 5:5 tra cristiani e musulmani, contro il precedente 6:5.⁸⁵ L'accordo prevedeva inoltre il dissolvimento delle milizie, l'integrazione dei loro membri all'interno dell'esercito regolare e, nell'ultima sezione, il mantenimento delle relazioni privilegiate tra Libano e Siria e il ripiegamento di questa sulla linea dei monti e in tutto il versante occidentale.⁸⁶ Come si può dunque notare, non viene eliminata la ragione ultima dei 15 anni di guerra civile ovvero l'assenza di una visione nazionale matura e di una struttura scevra da logiche di spartizione su base comunitaria. Anzi, come sostiene causticamente Corm, l'accordo di Tā'if non è altro che «la consacrazione delle logiche comunitarie che hanno portato all'esplosione del Libano e alla sua sparizione *de facto*, se non *de jure*, in quanto Stato sovrano e indipendente».⁸⁷ Sempre secondo Corm, è stato commesso «l'errore inverso rispetto a quello commesso nel 1982, all'epoca dell'invasione israeliana. Ovvero, mentre sette anni prima [la comunità internazionale] aveva completamente trascurato gli aspetti interni della crisi [...] nel 1989 l'accento viene spostato tutto sui problemi di spartizione comunitaria dei poteri».⁸⁸

Dal canto suo, *Hizb Allāh* si tenne lontana dal dibattito circa la spartizione dei poteri tra le varie comunità. Come ricorda Qāsim, il partito venne fatto oggetto di critiche e accuse circa una sua presunta volontà di contrastare l'accordo di Tā'if, utilizzando come pretesto la situazione di scontro con *Amal* nel Sud. Ma, come continua Qāsim, l'accordo raggiunto tra le due formazioni sciite «provò le reali intenzioni del Partito, che si concentrava sulla messa in sicurezza della resistenza nel Sud senza alcuna considerazione per le politiche interne che avrebbero portato a un riequilibrio dei poteri tra le varie parti».⁸⁹ Il motivo di questo disinteresse circa il dibattito sulla spartizione dei poteri riguardava proprio il rigetto della gestione confessionale dei poteri stessi e quindi dell'assetto confessionale. Infatti l'accordo di Tā'if non era convincente e il partito prese ufficialmente posizione affermando «la necessità di sviluppare e migliorare questa formulazione [dell'accordo] in un'altra che avrebbe potuto

⁸⁴ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁵ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 40.

⁸⁶ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 153. Per un più approfondito esame dell'accordo, cfr. DI PERI Rosita, *Il Libano Contemporaneo. Storia, Politica e Società*, Carocci, Urbino 2009, pp. 95-99.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 155.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 152.

⁸⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 190.

portare, come minimo, all'abolizione del confessionalismo politico».⁹⁰ Più esplicitamente, il 13 agosto del 1989 *Ḥizb Allāh* dichiarò che vedeva l'Accordo di Ṭā'if «come una timida riforma che non sfiora l'essenza dei privilegi confessionali, piuttosto rimoderna un sistema politico simile a un “Israele maronita” nella regione»,⁹¹ facendo un parallelo che allude, neanche troppo indirettamente, a privilegi razziali e confessionali. Dunque, la reazione iniziale di *Ḥizb Allāh* fu per un rigetto della componente politica degli accordi ma, al tempo stesso, per una disponibilità ad accettare le parti inerenti la messa in sicurezza del Libano tramite l'estensione del controllo dell'esercito su tutto il territorio. Infatti, nel documento ufficiale che esprimeva la posizione di *Ḥizb Allāh*, dopo aver criticato il livello superficiale di riforme politiche, si dichiarò favorevole alla componente della sicurezza, a patto che si facesse una netta distinzione tra le milizie e la resistenza. Alla fine tale distinzione fu accettata e l'ala militare di *Ḥizb Allāh*, la resistenza Islamica (*al-muqāwama al-islāmīyya*), fu legittimata come movimento di resistenza nazionale sulla base del preambolo della Costituzione, nel quale si afferma la necessità di liberare il territorio libanese da ogni occupazione straniera.⁹² Sottolineando il carattere pragmatico dell'adesione parziale di *Ḥizb Allāh* all'accordo finale, si può dunque concordare con Alagha quando conclude dicendo che «*Ḥizb Allāh* accettò l'Accordo di Ṭā'if più per necessità che per convinzione».⁹³

3. Hezbollah nella Seconda Repubblica

Abbiamo visto che con l'Accordo di Ṭā'if, si posero le basi per la conclusione della guerra civile e, con essa, l'inizio della Seconda Repubblica. Abbiamo anche visto che una delle sue previsioni riguardava il disarmo delle milizie e il loro scioglimento e che, distinguendo la Resistenza Islamica dalle milizie scontratesi nella guerra civile, si riconobbe alla prima la sua natura differente e la sua sostanziale estraneità al conflitto libanese. In virtù di tale distinzione si stabilì che le previsioni degli Accordi di Ṭā'if in merito allo scioglimento delle milizie non dovessero essere applicate alla Resistenza Islamica, in quanto essa, in ra-

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *al-saḥīr*, 14 agosto 1989.

⁹² Cfr. Costituzione del Libano, *al-dustūr al-lubnānī bimūjib al-qānūn al-dustūrī al-ṣādir fī 21-9-1990*.

⁹³ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 41.

gione della sua azione e dei suoi obiettivi, non poteva essere assimilata alle milizie che gettarono il Libano nella guerra civile. Come è ovvio, le altre milizie non accettarono di buon grado tale distinzione e la possibilità che *Ḥizb Allāh* potesse mantenere la propria struttura militare e il proprio armamento. Ciò fu particolarmente vero per i capi delle milizie cristiane. Tale disposizione urtò anche le milizie di sinistra per via del monopolio che si accordava a *Ḥizb Allāh* in merito alla resistenza nei confronti dell'occupante israeliano.⁹⁴ Ma possiamo pacificamente affermare che tale disposizione, più che la concessione di un monopolio, fu il riconoscimento di un dato di fatto e dei meriti acquisiti sul campo, in termini di estraneità alla guerra civile e di esclusiva dedizione alla resistenza. Da parte sua, *Ḥizb Allāh* dovette accettare l'Accordo di Ṭā'if affrontando una serie di rilevanti domande circa l'opportunità di accordare la propria fiducia all'estensione del controllo dell'esercito su tutto il territorio. Infatti tale previsione implicava che *Ḥizb Allāh*, pur legittimato nel possesso di una milizia e un proprio armamento, si astenesse dall'utilizzare divise militari e dal portare armi al di fuori delle zone occupate, ma solo all'interno di queste o nelle loro immediate vicinanze. Il confronto militare con l'occupante doveva essere limitato alle sole aree sotto controllo israeliano o dei collaborazionisti del South Lebanon Army. In parallelo, il Governo – e quindi l'esercito – non avrebbe interferito con l'azione della resistenza. Come ricorda Qāsim, «non era una decisione facile per i giovani che erano cresciuti abituati a portare armi, avendo vissuto per diverso tempo con il pericolo di assassini e aggressioni».⁹⁵

Qāsim riporta anche gli iniziali dubbi di alcuni dei quadri *Ḥizb Allāh* circa la cessione del controllo delle proprie zone all'esercito, memori dell'utilizzo fazioso che ne fu fatto nel passato e, quindi, timorosi che «l'ingresso dell'esercito nel Sud potesse essere solo il preludio a ostacolare la resistenza nelle sue attività, e ad escludere il Sud dalla lotta con Israele nonostante la persistenza dell'occupazione israeliana nella Biqā' occidentale e nel Sud del Libano».⁹⁶ Tuttavia, «la priorità dell'attività di resistenza, le garanzie di non-intervento ricevute attraverso la Siria, il cambio nella direzione politica e nella funzione dell'esercito e la tutela siriana su questi sviluppi»⁹⁷ convinsero *Ḥizb Allāh* della necessità di rispondere positivamente all'estensione del controllo dell'esercito su tutto il territorio nazionale. Tuttavia, nel tempo, l'accresciuta capacità di resistenza, soprattutto a seguito dell'accordo di pacificazione tra *Amal* e *Ḥizb Allāh*, portarono ad una sempre maggiore pressione internazionale

⁹⁴ *Ibidem*.

⁹⁵ QASSEM Naim, *Ḥizbullah. The Story from Within*, p. 191.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 192.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 191.

sulla questione del disarmo di *Ḥizb Allāh*. Pressione che venne recepita anche da alcune fazioni politiche libanesi, le quali desideravano portare l'attività della resistenza sotto il controllo del Governo libanese. Le ragioni di questa idea stavano nel fatto che il Governo era internazionalmente responsabile di tutte le attività che si svolgevano all'interno dei propri confini. La questione del disarmo di *Ḥizb Allāh* si riproporrà ciclicamente nella storia della Seconda Repubblica fino ai giorni nostri. Costituirà il pretesto per svariati tentativi di ingerenza negli affari interni libanesi, nonché il punto su cui far leva per dividere le forze politiche libanesi, indebolire l'attività di governo e destabilizzare il Paese con l'obiettivo di soggiogarlo ai voleri delle grandi potenze e di Israele. Una costante nella tormentata storia libanese.⁹⁸

L'opinione di *Ḥizb Allāh* riguardo questa spinosa questione è stata chiara fin dall'inizio. Secondo il partito, una eventuale subordinazione della resistenza al controllo diretto del Governo ne avrebbe irrimediabilmente indebolito le capacità. Di più, avrebbe eliminato l'aspetto più importante della sua attività, nonché il punto di forza sia del Governo che della stessa resistenza: il primo non avrebbe dovuto rispondere dell'attività di questa, e questa non avrebbe dovuto costringere la propria attività entro una sfera di limitazioni politiche. Infatti, se la resistenza fosse stata posta sotto il controllo del Governo, questo avrebbe visto aumentare la pressione internazionale su se stesso. Ma data la sua sostanziale debolezza rispetto alle grandi potenze, interessate all'eliminazione della resistenza, il Governo si sarebbe visto, e si vedrebbe tutt'oggi, costretto ad accettare compromessi al ribasso se non la rinuncia alla liberazione del proprio territorio, come invece vorrebbe la Risoluzione 425. Ne consegue che la stessa resistenza verrebbe indebolita da questo imbrigliamento.⁹⁹ Secondo *Ḥizb Allāh*, la soluzione della divergenza di opinioni doveva quindi necessariamente passare per la presa di coscienza di queste due speculari considerazioni: «un movimento di resistenza che è libero da ogni vincolo politico può operare senza restrizione, non caricando il governo della responsabilità per le sue azioni».¹⁰⁰ Per evitare conflitti tra il Governo e la resistenza e per raggiungere l'obiettivo comune della liberazione del Libano, sarebbe stato necessario adottare un percorso di lavoro su un doppio binario, militare e politico. Rispettivamente, la resistenza si sarebbe adoperata nella sua attività militare senza sottostare ad alcuna negoziazione, e il Governo avrebbe utilizzato tutti i canali politici e negoziali necessari al fine di

⁹⁸ Cfr. CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, pp. 167-189.

⁹⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 193-195.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 194.

raggiungere l'implementazione completa della Risoluzione 425.¹⁰¹ Questa strategia è stata efficacemente sintetizzata da Qāsim: «La gara [tra Governo e resistenza, *n.d.a.*] dovrebbe infatti essere per la liberazione invece che per la competizione sulla natura delle misure da prendere».¹⁰² A tal fine non venne sottoscritto alcun accordo ufficiale, ma la sua implementazione avvenne da sé, anche in virtù della copertura politica offerta dalla Siria, che sostenne il diritto alla resistenza del Libano e prevenne ogni possibile scontro politico il cui solo effetto sarebbe stato il contestuale indebolimento del Governo e della resistenza.¹⁰³

L'apertura (infitāḥ)

La scena politica della Seconda Repubblica sarà dominata dalla controversa figura di Rafiq Ḥarīrī, fino al suo assassinio nel febbraio del 2005. Egli infatti guiderà tutti i governi libanesi dal 1992 al 2004, con una parentesi tra il 1998 e il 2000. Di appartenenza sunnita, aveva strettissimi rapporti economici e politici con l'Arabia Saudita, grazie alla quale riuscì a costruire il proprio impero mediatico e finanziario. Fu stretto amico di Jacques Chirac, ben inserito nelle Cancellerie europee, sostenuto dagli Stati Uniti e apprezzato dai circuiti liberal-democratici e liberisti dell'Occidente. Al tempo stesso, riuscì anche a guadagnarsi la fiducia della Siria, il cui consenso era necessario per garantirsi l'appoggio dei deputati filosiriani e la stabilità del governo. Il suo impero finanziario e la sua capacità di presentarsi come benefattore tramite l'elargizione di borse di studio e sussidi di varia natura lo fecero apparire all'opinione pubblica come il salvatore della Patria, come l'unico in grado di poter ricostruire il Paese, lasciando alle spalle l'incubo della guerra civile.¹⁰⁴ Tuttavia, nonostante l'entusiasmo iniziale e il forte consenso riscosso trasversalmente (ben al di là della popolazione sunnita) la sua decennale gestione governativa risultò in un sostanziale disastro economico e finanziario. Facendo ricorso ad un forte indebitamento per la ricostruzione, dopo l'iniziale illusione che tutto stesse cambiando in meglio, i nodi vennero al pettine. Il debito contratto nei primi anni iniziò a pesare fortemente sulle casse dello Stato. A questo disastro economico si aggiunsero gli scandali sulla corruzione che riguardavano la cerchia di al-Ḥarīrī e le scellerate esposizioni alla speculazione finanziaria che andavano ad aggravare le già martoriate

¹⁰¹ S-res-425, 19 March 1978.

¹⁰² QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 195.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ Cfr. CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, pp. 246-250.

casse statali. Il risultato di questo malgoverno si manifestò in un debito che nel 2003 raggiunse la cifra record di circa 46 miliardi di dollari.¹⁰⁵

Ḥizb Allāh si pose tra gli oppositori di questa politica e, anzi, fu «l'unica opposizione politica attiva»¹⁰⁶ che ostacolò gli ambiziosi eccessi di un neoliberismo sfrenato. Secondo 'Alī Fayād, *Ḥizb Allāh* unì le sue forze con organizzazioni laiche e di sinistra per combattere «il capitalismo selvaggio incarnato dal neoliberismo, per la protezione dell'economia libanese dalle leggi di mercato e dai ricatti della globalizzazione».¹⁰⁷ Ciò che si richiedeva era «un ruolo più forte dello Stato nella protezione delle classi svantaggiate, nello sviluppo dei servizi e della protezione sociale».¹⁰⁸ Ma a dispetto della propria forte contrarietà rispetto a questo nuovo corso della politica libanese, *Ḥizb Allāh* non optò per il rifiuto di partecipare alla vita politica. Nel maggio del 1991 la *shūrā* (“consiglio”, “consultazione”) di *Ḥizb Allāh* elesse come suo secondo Segretario Generale *sayyīd* 'Abbās al-Mūsawī, in sostituzione di *shaykh* Subḥī al-Tufaylī (alla guida del partito dal novembre 1989) e come vice *shaykh* Na'im Qāsim.¹⁰⁹ Nel febbraio dell'anno successivo *sayyīd* 'Abbās al-Mūsawī venne assassinato assieme a sua moglie e suo figlio in un attacco mirato condotto da un elicottero israeliano. Due giorni dopo venne eletto il terzo Segretario Generale nella figura di *sayyīd* Ḥasan Naṣr Allāh.¹¹⁰ Ma il Consiglio del maggio 1991 stabilì anche un salto di qualità nella strategia dell'azione politica di *Ḥizb Allāh*, decidendo per un'apertura (*infītāḥ*) nei confronti del sistema politico libanese e delle sue regole democratiche. Lo stesso *sayyīd* 'Abbās al-Mūsawī, in vista delle elezioni del 1992, elaborerà il programma politico che espliciterà il cambiamento della linea pratica di *Ḥizb Allāh* in un orientamento che Joseph Alagha definisce «pluralistico e inclusivo».¹¹¹ Il dibattito interno, che portò all'apertura nei confronti della competizione politico-elettorale, causò una rottura interna che si concluse con l'uscita di *shaykh* Subḥī al-Tufaylī, in disaccordo con questo nuovo corso. Tuttavia è necessario accennare già da ora al programma elettorale del 1992, anche perché *Ḥizb Allāh* fu uno dei pochi partiti

¹⁰⁵ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 257. Per una più dettagliata analisi dell'economia libanese durante i governi guidati da al-Ḥarīrī cfr. *ibidem*, pp. 255-282.

¹⁰⁶ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 263.

¹⁰⁷ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 69.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 129.

¹¹⁰ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 42.

¹¹¹ *Ibidem*.

che lo presentò.¹¹² Il programma del 1992 è incentrato a) sul sostegno alla resistenza all'occupazione sionista, b) sull'abrogazione del confessionalismo politico e sulla necessità di una nuova legge elettorale, c) sul rispetto delle libertà politiche e di informazione, d) sul ritorno degli sfollati nelle proprie aree, e) su un integrale programma di riforme sociali, amministrative ed economiche.¹¹³ Per quanto attiene i risultati della partecipazione elettorale, questi furono soddisfacenti, accordando tutti i dodici seggi della sua lista, di cui otto membri organici del partito e quattro simpatizzanti (di cui due sunniti, un greco-cattolico e un maronita).

Queste elezioni posero le basi per la “libanizzazione” di *Ḥizb Allāh*, che procederà proficuamente nel corso di tutte le elezioni successive, politiche e municipali, senza che questo cambio di linea comporti una compromissione al ribasso sul punto fondante e primario dell'azione del partito: la resistenza. Al contrario, mantenendo dritta la barra sulle questioni fondanti, tale ingresso nell'agone parlamentare fu una scelta pragmatica che comportava l'utilizzo di nuovi strumenti piuttosto che una assimilazione alle pratiche degli stessi strumenti. *Ḥajj Muḥammad Raʿd*, capo del blocco parlamentare, spiegò che l'azione dei deputati fu essenzialmente orientata a mostrare il lato “politico” del partito, tramite la difesa della resistenza Islamica davanti all'opinione pubblica nazionale e internazionale che la tribuna parlamentare permetteva.¹¹⁴

Le aggressioni israeliane

Il nuovo clima politico in Libano e la lenta normalizzazione dei rapporti interni permisero a *Ḥizb Allāh* di dedicarsi ancora più assiduamente all'azione di resistenza contro l'occupante israeliano. Comparando il numero delle operazioni condotte contro l'occupante prima e dopo la fine del conflitto civile, se ne può avere un'idea: «il numero delle operazioni è passato da 292 all'anno, tra il 1989 e il 1991, a 936 all'anno, tra il 1995 e il 1997».¹¹⁵ Come abbiamo visto, l'intensificazione della resistenza dovette fare i conti con una parallela intensificazione della pressione internazionale per il suo disarmo. Tuttavia, il partito non viene

¹¹² CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 71.

¹¹³ Cfr. *ḥizb allāh, al-barnāmaj al-intikhābī li-ḥizb allāh fī al-intikhābāt al-niyābīya lil-ʿām 1992*, al-ʿahd 7-7-1992, bayrūt..

¹¹⁴ Testimonianza riportata in ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 43.

¹¹⁵ CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, p. 72.

più visto come una semplice forza sciita il cui unico scopo è fondare una repubblica islamica sulla falsa riga dell'Iran. Al contrario la popolazione libanese riconosce sempre più *Hizb Allāh* come unica forza di resistenza, la cui accresciuta capacità militare è ormai in grado di tenere testa all'esercito israeliano. All'efficacia dell'azione militare si va affiancando anche l'abilità mediatica nel mostrare i propri successi e riportare le sconfitte del nemico. Un ruolo determinante in questo caso è svolto da *al-Manār*, il canale satellitare vicino a *Hizb Allāh*, fondato nel giugno del 1991. *Al-Manār* si dimostra strumento decisivo nel supportare la resistenza, come quando, ad esempio, trasmette le riprese video delle operazioni militari contro l'occupante, mostrando alla popolazione israeliana le vittime dell'IDF, taciute dal governo di Tel-Aviv ai suoi stessi cittadini.

L'intensificazione della resistenza, l'efficacia della guerra mediatica, che va ad affiancarla, e l'azione parlamentare, che la sostiene politicamente a tutti i livelli, portò l'occupante israeliano a scatenare due operazioni militari su vasta scala, nel 1993 e nel 1996, con il dichiarato intento di eliminare la resistenza o, almeno, di riportarsi su una posizione di vantaggio evidentemente persa con la fine della guerra civile. Come notano Charara e Dumont, tali operazioni applicavano lo stesso schema della guerra del Golfo e della guerra in Kosovo: «l'esercito israeliano sceglierà come bersagli le infrastrutture economiche, urbane e stradali, ricorrendo spesso alle cosiddette armi “intelligenti”». ¹¹⁶ L'obiettivo evidente è quello di «mettere la popolazione civile e lo Stato libanese contro la resistenza islamica, ma tale strategia è destinata a fallire». ¹¹⁷ L'aggressione del luglio 1993 all'interno dell'operazione Resa dei Conti durò sette giorni e, nelle parole dell'allora ministro degli esteri Shimon Peres, aveva due obiettivi dichiarati: attaccare *Hizb Allāh* e «mettere in guardia la popolazione del Libano e i governi interessati sulla necessità di porre fine all'attività di *Hizb Allāh*». ¹¹⁸ Per perseguire questo triplice obiettivo Israele si avvalse di tutto il suo potenziale aereo e navale, compiendo 1.224 raid aerei e sganciando 28.000 granate esplosive, ¹¹⁹ causando 140 vittime (di cui 13 appartenenti alla resistenza), 500 feriti e 200mila profughi di 120 villaggi del Sud del Libano. ¹²⁰ La risposta di *Hizb Allāh* non si fece attendere. Gli insediamenti israeliani nella Palestina settentrionale vennero sottoposti ad un fitto lancio di razzi Katyusha, a cui si accompagnarono trenta operazioni militari contro le postazioni israeliane

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ Dichiarazione riportata in QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 199.

¹¹⁹ *Ibidem*, p. 200.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 201.

lungo il confine del Libano occupato, «colpendo dieci basi nello stesso momento, e questo nonostante i continui raid aerei israeliani coprissero i cieli dell'intera regione».¹²¹ Quando fu evidente che *Hizb Allāh* era in grado di sostenere positivamente il peso di una guerra a lungo termine, Israele cercò una soluzione proponendo la cessazione dell'aggressione sul Libano in cambio della fine del lancio dei razzi Katyusha sugli insediamenti israeliani. La negoziazione avvenne tramite gli Stati Uniti e la Siria, e il cosiddetto Accordo di Luglio rappresentò, secondo Qāsim, una vittoria politica e militare. Infatti, si poneva in diretto collegamento il lancio dei razzi «con la reciproca aggressione da parte di Israele sugli obiettivi civili in Libano»,¹²² e la conseguenza immediata fu il supporto della popolazione libanese che – al contrario degli obiettivi iniziali israeliani – percepì la resistenza come un efficace deterrente contro un'ulteriore presa di mira di obiettivi civili. Per Qāsim, dunque, il risultato finale fu il «confinamento di Israele a un confronto militare diretto con la resistenza».¹²³

L'aggressione dell'aprile 1996 rientrava nell'operazione Furore e – come il solo nome può far intuire – risultò più dura della precedente, sia in termini geografici e temporali,¹²⁴ sia per una serie di massacri tra cui spicca il tristemente noto massacro di Qānā, in cui persero la vita 102 civili che cercarono rifugio nella locale base della missione Onu, oltre ad alcuni soldati Unifil ivi presenti. Il bilancio totale delle vittime della Guerra d'aprile fu di 250 civili, di cui quattro membri della resistenza, 7 mila abitazioni distrutte e 500 mila sfollati.¹²⁵ L'avvio di questa aggressione era dovuto alla certezza di Tel-Aviv di poter raggiungere ora il triplice obiettivo della precedente guerra, ossia annichilire la resistenza e porla in contrasto con la popolazione e lo Stato libanese. Secondo Qāsim, a tali obiettivi se ne aggiungeva uno di carattere interno: la necessità di una vittoria militare per supportare la candidatura a Primo ministro di Shimon Peres.¹²⁶ Diversamente dalla precedente guerra, la cessazione delle ostilità portò alla stesura scritta di un accordo (*Accordo di aprile*), preceduta da un intenso lavoro negoziale della Siria e dell'Iran, che prevedeva la formazione di un comitato a cinque (Siria, Libano, Francia, Stati Uniti e Israele) che sovrintendesse all'implementazione dell'accordo. Un accordo che mirava a proteggere «sia i civili israeliani che quelli libanesi dalle operazioni

¹²¹ *Ibidem*, p. 200.

¹²² *Ibidem*, p. 201.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ Vennero interessate anche la zona della Biq'a e i sobborghi meridionali di Beirut, per una durata complessiva di 16 giorni.

¹²⁵ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 46.

¹²⁶ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 208.

militari»¹²⁷ e che riconosceva internazionalmente il diritto di *Ḥizb Allāh* di resistere all'occupazione.¹²⁸ Nel testo dell'accordo si stabiliva infatti che «i combattenti avrebbero potuto lanciare i loro attacchi da ogni base che avrebbero considerato sufficientemente sicura e al di là della portata di Israele».¹²⁹ Un ulteriore esito positivo della Guerra d'aprile risultò in una solidarietà nazionale con *Ḥizb Allāh* senza precedenti, tanto che, da questo momento in poi, «sembra esserci un consenso tra la maggior parte dei partiti libanesi sulla legittimazione alla resistenza di *Ḥizb Allāh*»,¹³⁰ sia tra i musulmani che tra i cristiani. Secondo Qāsim, «*Ḥizb Allāh* è uscito da questo confronto più forte di prima, mettendo in luce l'impotenza di Israele».¹³¹

Il parziale ritiro israeliano

In ragione dei suddetti eventi e degli importanti risultati politici e militari ottenuti da *Ḥizb Allāh*, l'azione della resistenza riuscì ad intensificare ulteriormente le azioni di contrasto dell'occupante, raddoppiando le operazioni militari nell'arco di tre anni: 889 nel 1997, 1519 nel 1998 e 864 solo nei primi cinque mesi del 1999.¹³² Fu così che, in vista delle elezioni israeliane del 1998, Ehud Barak promette ai propri elettori il ritiro dell'esercito dal Sud del Libano per porre fine alle crescenti vittime tra i propri soldati.¹³³ Due anni dopo, a sorpresa, dopo il fallimento di svariati tentativi israeliani di giungere ad un accordo politico, Ehud Barak annuncerà il ritiro senza condizioni. Come sottolinea Corm, tanti furono i sospetti circa questo ritiro senza apparenti contropartite. Non era possibile che Israele si ritirasse senza chiedere nulla in cambio. Doveva esserci qualcos'altro: ormai i libanesi conoscevano bene la politica israeliana. Ed in effetti arrivò subito la minaccia israeliana di massicce rappresaglie in caso di qualsiasi atto di ostilità commesso alla frontiera.¹³⁴ A questi sospetti si aggiunse il timore che un ritiro immediato potesse portare ad un riaccendersi degli scontri

¹²⁷ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 46.

¹²⁸ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 285.

¹²⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 211.

¹³⁰ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 46.

¹³¹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 212.

¹³² Saad Fayad, "L'évolution du comportement politique du Hezbollah à travers son histoire", (mémoire inédite pour la Maîtrise en Sciences Politiques sous la direction du professeur Fadia Kiwan), Université Saint-Joseph, Beyrūt 2001.

¹³³ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 285.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 286.

nelle zone occupate. Si temeva una vendetta da parte di *Ḥizb Allāh* contro i collaborazionisti dell'occupante e le loro famiglie, così come uno scontro tra esercito e *Ḥizb Allāh* per la gestione del territorio liberato. Si temeva anche un riaccendersi di rivalità tra fazioni per il controllo del territorio, dato che era ancora viva la memoria dei massacri seguiti ai precedenti ritiri israeliani del 1984 e del 1985.¹³⁵ Si può dire che Israele non fece niente per prevenire questi timori, ritirandosi in tempi record nel giro di una notte, lasciando un improvviso vuoto di potere che avrebbe potuto dare il via ad una lotta per il controllo del territorio.

È stimato tra cinque e seimila il numero dei collaborazionisti che con le loro famiglie si trasferirono in Israele, colti di sorpresa dalla decisione israeliana e gettati nel terrore di una possibile vendetta. Ma così non fu e, il 24 maggio del 2000, nonostante il nervosismo alimentato anche dall'esterno, Qāsim ci racconta di marce di cittadini scortate dai membri della resistenza che passando di villaggio in villaggio ne sancivano la liberazione. Tutto ciò avvenne senza spargimento di sangue e sia *Ḥizb Allāh* che il Governo mantennero un comportamento responsabile e all'altezza della situazione. Quest'ultimo garantì che sarebbero stati processati tutti coloro che si erano macchiati di tradimento e crimini contro la popolazione e, da parte sua, *Ḥizb Allāh* garantì che avrebbe rispettato tutte le competenze dello Stato libanese senza sostituirsi ad esso. Qāsim dà molta enfasi alla rettitudine del comportamento della resistenza in seguito a questa importante vittoria:

Questa vittoria ha il suo valore centrale nell'immagine immacolata della Resistenza. La liberazione non è stata segnata da alcun assassinio deliberato dei collaboratori lahadisti o dall'esecuzione di feriti o detenuti. Non si è assistito a nessun episodio di vendetta da parte dei cittadini contro i collaborazionisti, al contrario di quanto è abituale in tutte le rivoluzioni e le lotte nel mondo. Non è stato registrato nessuno scontro con le famiglie dei collaborazionisti che erano presenti nelle regioni liberate. Questo fu sorprendente agli occhi degli osservatori. La morale di coloro che parteggiavano per *Ḥizb Allāh* e il livello di disciplina dimostrato dai suoi combattenti jihadisti è stato di un calibro molto elevato.¹³⁶

Per quanto attiene ai risultati, Qāsim riconosce che la vittoria ha rappresentato un punto di svolta nei decennali rapporti di forza nella regione perché «convertì la debolezza in forza [e] aprì nuove porte che erano destinate a cambiare la realtà e il futuro».¹³⁷ Qāsim

¹³⁵ *Ibidem*.

¹³⁶ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 231.

¹³⁷ *Ibidem*.

prosegue poi sottolineando la genuinità della liberazione che dipende esclusivamente dalla sfida ingaggiata contro Israele e non da altri attori nella regione. Si tratta – secondo Qāsim – del motivo per cui è stata ottenuta una liberazione “pura”, «senza alcun baratto nel bazar dei valori politici a buon mercato». ¹³⁸ Proprio per questo motivo si tratterebbe di un esempio in termini di principi, metodi e modalità di operazione per tutti i gruppi che d'ora in poi possono beneficiare dell'esperienza della resistenza. Di più, la liberazione del Sud del Libano costituisce un esempio anche per tutti coloro che nel mondo arabo cercando una soluzione nel confronto con Israele:

Questa vittoria arrivò a dimostrare che gli arsenali militari del mondo arabo non rappresentano una soluzione per la minaccia del progetto israeliano; che i negoziati non raggiungono alcun risultato tangibile per la causa palestinese e per gli altri territori arabi occupati e che il supporto internazionale per Israele e la persistente preoccupazione ad esso rivolto dovrebbero essere considerati come uno spaventapasseri che abbatte il nostro spirito. Noi siamo invece capaci di cambiare questa formula se noi analizziamo le nostre fonti di forza e le capitalizziamo, se analizziamo le debolezze del nemico e lavoriamo per affrontarle. ¹³⁹

Tuttavia il ritiro non fu completo, in quanto Israele non si ritirò completamente, facendo persistere l'occupazione su risibili porzioni di territorio lungo alcune zone di confine, la più consistente delle quali è rappresentata dalle cosiddette Fattorie di Sheb'ā, un lembo di terra incastonato tra i confini Siriani e Israeliani che Israele aveva invaso nel 1967, considerandolo parte delle Altire del Golan (Jawlān) siriano. La persistenza di tale occupazione è stata alla base della posizione libanese riguardo le proprie obbligazioni dovute ad un eventuale adempimento israeliano alla Risoluzione 425. In assenza di questo il Libano ha infatti rifiutato di dispiegare l'esercito lungo il confine, così come gli Stati Uniti e l'Onu chiedevano, al fine di contrastare ogni attacco sferrato dal proprio territorio contro Israele. Nonostante l'evidenza del contrario, il Segretario Generale delle Nazioni Unite dichiarò che Israele aveva completato il suo ritiro, in base al quale il Libano avrebbe dovuto dispiegare l'esercito lungo il confine e accettare la Linea Blu quale proprio confine con Israele. Però, come ricorda Qāsim, la Linea Blu era «più una linea di demarcazione del ritiro che non una alternativa ai

¹³⁸ *Ibidem*, p. 232.

¹³⁹ *Ibidem*.

confini internazionalmente riconosciuti». ¹⁴⁰ Fu così che il Libano non mutò posizione, mantenendo ferma la decisione di non riconoscere completo il ritiro israeliano e lasciando cadere nel vuoto le richieste israeliane di dispiegare l'esercito nel Sud. Tale richiesta era evidentemente intenzionata a ostacolare l'attività di resistenza e a porre in una posizione di attrito Governo e *Ḥizb Allāh*. Tuttavia, la sinergia tra questi due non diede concretezza alle speranze israeliane e occidentali.

4. Hezbollah sotto attacco e il ritorno dell'instabilità in Libano

I fatti che cambieranno il corso degli eventi nel 2001 sono noti a tutti. Con l'appoggio del loro apparato mediatico le potenze occidentali si allineano alla nuova strategia e ai nuovi metodi inaugurati dagli Stati Uniti. A un decennio dal crollo dell'Unione Sovietica, gli Stati Uniti si imbarcarono in una politica aggressiva per espandere la propria posizione e consolidarla di fronte all'emergere di nuove potenze con ambizioni regionali e globali. Questo nuovo contesto globale prevedeva un ridisegno degli equilibri. Nei *think tank* statunitensi si elaborò addirittura il ridisegno della stessa cartina del mondo, soprattutto per quanto riguarda la regione che ci interessa, nella quale confluiscono la maggior parte delle tensioni globali. Il progetto così elaborato prende il nome di “Nuovo Grande Medio Oriente” e prevede la frammentazione delle entità statuali esistenti in nuove entità ritagliate su linee etniche o religiose. L'intento è vecchio come il mondo: *divide et impera*. È in questo modo che si intende suscitare consenso e complicità tra le minoranze di Paesi poco malleabili e indebolirne i governi. È in questo modo che si avranno “opposizioni interne” compiacenti ai voleri delle potenze occidentali (dai quali ricevono cospicui aiuti) e facili pretesti per ingerirsi nelle questioni di politica interna da parte di queste stesse potenze. Insomma, come testimoniano gli ultimi due secoli di storia libanese, non c'è nulla di nuovo. Di nuovo ci sono solo i pretesti e le parole d'ordine: ieri si imponevano le proprie condizioni con la forza dei cannoni col pretesto di difendere una minoranza, oggi si impongono le proprie condizioni con la forza dei missili “intelligenti” nel nome dei diritti umani. Ai cannoni si sono sostituite altre armi: i missili. Alla religione si è sostituita un'altra religione, questa volta laica: i diritti umani.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 233.

Così è venuto a succedere che, tra i vari ridimensionamenti voluti dagli Stati Uniti, uno di questi riguardasse la Siria baathista e la sua presenza in parte del territorio libanese, grazie alla quale – va ricordato – si potè assistere alla normalizzazione dei rapporti interni, a 14 anni di stabilità e alla liberazione del Sud. Gli aspetti più negativi della Seconda Repubblica riguardano invece i problemi sociali dovuti alla politica economica iper-liberista imposta dalla convergenza di interessi occidentali (Stati Uniti e Francia in testa), dei Paesi del Golfo (soprattutto sauditi) e di una cerchia affaristica libanese di cui Rafīq Ḥarīrī fu emblematico esponente. Dunque, nonostante il problema più impellente riguardasse la condizione economica dei libanesi causata da queste convergenze con baricentro esogeno, le potenze occidentali e i loro alleati del Golfo non faticarono a trovare partiti e fazioni libanesi sulle quali fare sponda (in particolare tra i cristiano-maroniti legati alle Forze Libanesi e ovviamente tra i sunniti della cerchia di Rafīq Ḥarīrī) al fine di utilizzarli come pedine nello scacchiere mediorientale. Sarà infatti tra queste fila che, con intensità variabile, non si interromperanno mai le richieste per il disarmo della resistenza e il ritiro dell'esercito siriano. Ossia le due cose che, paradossalmente, avevano realmente beneficiato il Libano in termini di riacquisto della sovranità e della stabilità. Con l'inizio del XXI secolo una serie di eventi ridisegnerà il campo del confronto tra le varie forze interessate a far prevalere la propria egemonia: il parziale ritiro israeliano, il ritorno al governo di Rafīq Ḥarīrī, la nuova strategia statunitense per il Medio Oriente, la guerra in Iraq, la rivisitazione da parte statunitense del ruolo siriano nel Vicino Oriente. Tutti questi fattori si traducono in una nuova linea di scontro che negli anni a venire si concentrerà sullo scontro politico interno, dividendo le forze politiche, per l'ennesima volta nella storia libanese, tra chi ricorre all'appoggio esterno per prevalere nel contesto interno. Ci sarà chi guarda a Occidente (Stati Uniti e Unione Europea) così come chi guarderà a Oriente (Siria e Iran).¹⁴¹

La Risoluzione 1559 e le sue conseguenze

Gli anni che vanno dal 2000 al 2004 testimoniano uno scontro istituzionale evidente tra il primo ministro Rafīq Ḥarīrī e il presidente della repubblica Emīl Lahūd, riflettendo così un confronto tra, rispettivamente, Stati Uniti e Siria. Già nel 2000, anno del parziale ritiro israeliano, si era formato in Libano un fronte filo-occidentale, composto da tutte le forze

¹⁴¹ Intervista con *shaykh* Sādiq al-Nabulsī (Ṣaydā, 7-10-2011).

cristiano-maronite, dalla comunità drusa guidata dal suo storico capo Walīd Junblāt e dalla comunità sunnita che gravitava attorno a Rafīq Ḥarīrī. Il punto che rappresentava la sostanza e il fine di questa alleanza era il ritiro dell'esercito siriano dal territorio libanese. Su questo argomento le forze maronite si presentavano come le più agguerrite e, inoltre, premevano fortemente anche per il disarmo della resistenza. Tale fronte si opponeva allo schieramento filo-siriano composto da *Ḥizb Allāh*, *Amal*, *Ba'ṭh* e altri partiti nazionalisti, secondo i quali la presenza siriana era dovuta al persistere del conflitto arabo-israeliano e si rendeva necessaria per il sostegno alla resistenza libanese e, più in generale, alla causa araba.¹⁴² Lo scontro istituzionale fra primo ministro e presidente della repubblica avrà il suo apice nel 2004 quando, al termine del mandato di Emīl Lahūd, i suoi sostenitori premeranno per un prolungamento del suo mandato di altri tre anni, cosa che avrebbe richiesto un emendamento costituzionale. Tale ipotesi fu però strenuamente osteggiata da Ḥarīrī e dai suoi alleati, dentro e fuori il Libano, che ricorsero ad ogni mezzo per farla naufragare. Tuttavia una situazione simile si era già proposta nel 1995 quando lo stesso Ḥarīrī si era fatto paladino di un emendamento costituzionale – che ottenne – per il prolungamento di tre anni del mandato dell'allora presidente della repubblica Ilyās al-Ḥarāwī. Ma, come nota causticamente Corm, «[I]l fatto è che al-Ḥarāwī era un ammiratore di Ḥarīrī, pienamente pago di fargli da secondo e di annullarsi al suo fianco. L'estensione (eccezionale) del suo mandato ad altri tre anni non turbò minimamente, all'epoca, le cancellerie occidentali».¹⁴³

Alla luce di tale situazione, secondo Corm, la volontà francese di ricucire lo strappo con gli Stati Uniti dopo l'invasione dell'Iraq, nonché l'intenzione di riaffermare la propria influenza sul Libano e sulla Siria, portò il presidente francese a sottoporre al presidente americano un progetto di risoluzione del Consiglio di Sicurezza. Tale proposta venne accettata di buon grado da Bush Jr. e il 2 settembre 2004 il Consiglio di sicurezza adottò la risoluzione 1559. Secondo Georges Corm era «un'intromissione talmente grave negli affari di uno Stato membro dell'Onu» da poter essere definita una «risoluzione *rivoluzionaria*».¹⁴⁴ La risoluzione richiedeva il ritiro delle truppe siriane, lo smantellamento della resistenza e dei gruppi palestinesi, l'estensione del controllo dell'esercito su tutto il territorio e, soprattutto, criticava un eventuale emendamento alla costituzione che comportasse il prolungamento del mandato

¹⁴² MAURO Stefano, *Il radicalismo islamico: Hizbollah, da movimento rivoluzionario a partito politico*, Edizioni Clandestine, San Giuliano Milanese (MI) 2007, pp. 123-127.

¹⁴³ CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo*, p. 322.

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 324.

presidenziale. Come è ovvio, tutte queste ingiunzioni corrispondevano ai *desiderata* occidentali e, se rispettate, avrebbero irrimediabilmente stravolto gli equilibri interni, nonché la stabilità della regione. Ma la stessa risoluzione era il segnale di un rinnovato interesse esterno e da essa scaturiranno conseguenze drammatiche. Come fa notare Corm, fu dunque un'iniziativa francese che lo stesso Ḥarīrī dovette subire. Infatti, nonostante i suoi strettissimi legami con l'Occidente, Ḥarīrī era sempre riuscito a tenersi in equilibrio tra le spinte occidentali e l'influenza siriana, senza l'appoggio della quale – occorre ribadirlo – non sarebbe mai riuscito a garantirsi i voti dei deputati filosiriani e, quindi, la possibilità di governare. Non era dunque nel suo stesso interesse porsi in netta opposizione alla Siria e «minare in questo modo le basi del suo potere; inoltre era, per carattere, un mediatore e un conciliatore, non un avventurista pronto a buttare all'aria i supporti della sua influenza e del suo potere». ¹⁴⁵

Fu dunque su proposta dello stesso Ḥarīrī che il governo formulò l'emendamento utile al prolungamento del mandato di Laḥūd, approvato dal parlamento il giorno dopo l'adozione della risoluzione da parte del Consiglio di Sicurezza. Ma lo spettro dell'instabilità è dietro l'angolo e «la risoluzione 1559 ha sconvolto il quadro, scatenando ambizioni politiche fino a quel momento tenute a freno». ¹⁴⁶ Saranno mesi caratterizzati da repentini cambi di fronte e frenetici contatti trasversali. Lo stesso Ḥarīrī, sotto gli auspici del presidente della Repubblica e della Siria, si farà carico del tentativo di costituire un governo di unità nazionale trasversale a tutti gli schieramenti, ma fu un tentativo vano e il 20 ottobre rassegnò le proprie dimissioni. Sarà in questo contesto che il 14 febbraio 2005 Rafīq Ḥarīrī perderà la vita in un clamoroso quanto misterioso attentato nel centro di Beirut. Come ipotizza Yūsuf Alāghā, «lo scopo dietro l'assassinio di Hariri potrebbe essere stato militarizzare il Libano e portarlo indietro sull'orlo della guerra civile». ¹⁴⁷ Subito, infatti, i grandi media fanno circolare il sospetto che sia proprio la Siria ad aver voluto la morte di Ḥarīrī. L'8 marzo, dopo avere fermamente condannato l'assassinio, *Ḥizb Allāh* organizza una manifestazione contraddistinta da sole bandiere libanesi, al fine di chiamare all'unità nazionale e al dialogo per affrontare la crisi che sta spaccando il Paese, e per sostenere l'importanza e la necessità della presenza siriana. ¹⁴⁸ Una settimana dopo, il 14 marzo, il fronte antisiriano organizzò una manifestazione di risposta che chiedeva il completo ritiro siriano e la verità sull'attentato in cui aveva perso la vita l'ex primo ministro. Tuttavia, come afferma Stefano Mauro, «[A]ppare

¹⁴⁵ *Ibidem*, p. 326.

¹⁴⁶ *Ibidem*, p. 327.

¹⁴⁷ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 59.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

abbastanza difficile e impensabile l'eventuale complicità dei servizi siriani nell'attentato in quanto, viste le pressioni internazionali su Bashār al-'Asad, un simile gesto sarebbe stato, come effettivamente è avvenuto, più controproducente che utile per la Siria». ¹⁴⁹ Invece, tenendo in considerazione gli effetti che un simile attentato avrebbe potuto produrre e che effettivamente produsse, l'evento fu controproducente per chi aveva interesse nella stabilità del Libano (ossia la Siria) e, al tempo stesso, utile per chi intendeva destabilizzarlo e sottrarlo all'influenza siriana.

L'uccisione di Ḥarīrī ebbe l'effetto di amplificare ulteriormente le già forti pressioni internazionali sulla resistenza, sul Libano e sulla Siria, portando questa al ritiro delle proprie truppe già dal 30 aprile. Secondo Qāsim, gli Stati Uniti ritenevano che il ritiro siriano avrebbe drasticamente indebolito *Ḥizb Allāh* e portato ad una imminente applicazione delle restanti parti della risoluzione 1559, ritagliate proprio per disarmare e smantellare la resistenza. ¹⁵⁰ Tuttavia la pressione su *Ḥizb Allāh* si allentò con la conclusione dell'accordo a quattro tra *Ḥizb Allāh*, *Amal*, il *Ḥarakat al-Mustaqbāl* (guidato da Sa'd Ḥarīrī, figlio di Rafiq) e il *al-Ḥizb al-Tuqaddimī al-Ishtirākī* (guidato da Walīd Junblāt) in vista delle elezioni del maggio 2005. Questo accordo prevedeva un'intesa finalizzata a scoprire la verità sull'attentato e a garantire la protezione della resistenza finché il territorio libanese non sarebbe stato completamente liberato. L'esito elettorale garantì la maggioranza ai componenti dell'accordo a quattro e, per la prima volta, *Ḥizb Allāh* partecipò al governo con un ministro appartenente al partito, Muḥammad Finaysh, uno vicino, Ṭrād Ḥamāda, e un altro scelto in accordo con *Amal*, Fawzī Ṣallūkh. ¹⁵¹ Alla fine dei conti i risultati elettorali davano ragione alla resistenza, nonostante le insistenti pressioni internazionali di cui era stata fatta oggetto. Non è un caso se il partito interpretò i risultati come un referendum «che costituiva *uno schiaffo in faccia* alla pressione internazionale per il suo disarmo guidata da Stati Uniti e Francia, [...] [e] un grande disappunto per Israele». ¹⁵² Ma, nonostante questo, la pressione per il disarmo di *Ḥizb Allāh* continuò ad essere esercitata in ogni modo.

¹⁴⁹ MAURO Stefano, *Il radicalismo islamico*, p. 127.

¹⁵⁰ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 27.

¹⁵¹ In realtà la prima partecipazione di *Ḥizb Allāh* ad un governo risale al 18 aprile 2005, un governo di brevissima durata in vista delle imminenti elezioni di maggio. Cfr. QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 28.

¹⁵² ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, p. 63.

La guerra dei 34 giorni

Il ritiro israeliano del 2000 aveva portato *Ḥizb Allāh*, in conformità con gli Accordi di aprile, a limitare l'azione militare nelle zone ancora occupate e dunque nella zone delle Fattorie di Shib'ā, evitando accuratamente lo scontro in territorio israeliano. Tuttavia, il 28 giugno del 2006 Israele si lanciò in una decisa offensiva contro Ghazza, arrestando in massa i dirigenti di *Ḥamās*¹⁵³ e bombardando indiscriminatamente popolazione e strutture civili. Per allentare il fronte di Ghazza e per riportare alla ribalta la questione delle migliaia di libanesi e palestinesi rinchiusi da decenni nelle carceri israeliane, il 12 luglio *Ḥizb Allāh* si decise per un'azione che si inseriva nella cosiddetta “guerra degli ostaggi”, catturando due riservisti israeliani e uccidendone altri otto in un'azione oltre la linea blu.¹⁵⁴ Come afferma Qāsim, nonostante il partito non si aspettasse che il rapimento avrebbe scatenato una guerra da parte di Israele, sin dal ritiro del 2000 era convinto che «in futuro Israele avrebbe rinnovato le ostilità contro il Paese al fine di minimizzare la capacità offensiva di *Ḥizb Allāh* e impedirgli di opporsi ai piani espansionistici israeliani nella regione».¹⁵⁵ Stando al rapporto della Commissione Winograd, commissionato a fine guerra dal governo israeliano per capire le responsabilità del fallimento dell'operazione, la decisione di intraprendere la guerra in quel momento fu presa sotto forti pressioni statunitensi. Il rapporto sottolinea come Israele avesse pianificato l'operazione per i mesi di settembre e ottobre, la qual cosa spiega il motivo per quella che sarà una disastrosa operazione militare mostrando una evidente impreparazione logistica al conflitto.

Le operazioni militari vengono condotte dall'aviazione israeliana che, per più di tre settimane, bombarda indistintamente obiettivi militari e infrastrutture civili nel Libano meridionale e nei sobborghi sciiti di Beirut. Come nelle precedenti operazioni del 1993 e del 1996 l'intento dichiarato è quello di annientare *Ḥizb Allāh* e fiaccare la popolazione, così che questa ritiri il proprio appoggio alla resistenza. Ma il solo risultato ottenuto è la distruzione quasi totale della periferia meridionale di Beirut, la devastazione del meridione del Paese e

¹⁵³ Per la prima volta *Ḥamās* aveva vinto le elezioni palestinesi a scapito di *Fatah*, accusato ormai di collusione con gli israeliani.

¹⁵⁴ MAURO Stefano, *Il radicalismo islamico* 2007, p. 132.

¹⁵⁵ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 35.

un bilancio di mille vittime civili, tremila feriti e un milione di profughi fuggiti dai bombardamenti a tappeto.¹⁵⁶ Tuttavia l'attività missilistica della resistenza dimostrò tutta l'inutilità dei bombardamenti e impose a tutta l'Alta Galilea «una pioggia quotidiana di missili per tutti i 34 giorni di belligeranza».¹⁵⁷ Fu a questo punto che il primo ministro israeliano Olmert decise per una invasione di terra in grande stile, richiamando trentamila riservisti. Ma l'impreparazione e l'improvvisazione logistica israeliana e la strenua resistenza libanese porteranno ad un impantanamento dell'esercito israeliano lungo la fascia di confine. Dopo un'attività di ostruzione nel Consiglio di Sicurezza per prevenire qualsiasi provvedimento contro quella che era una azione di aggressione contraria alla Carta dell'Onu, gli Stati Uniti sbloccarono l'attività del Consiglio di Sicurezza solo quando il fallimento dell'operazione era evidente e definitivo. Il 14 agosto del 2006, dopo 34 giorni di guerra, fu adottata la risoluzione 1701 che chiedeva la cessazione delle ostilità da entrambe le parti. Per valutare lo spirito e il morale israeliano, vale la pena notare che nelle ultime 48 ore del conflitto l'esercito israeliano sganciò enormi quantità di bombe a grappolo (*cluster bombs*) che, vietate dalle convenzioni internazionali, quando si depositano sul terreno si comportano come delle vere e proprie mine anti-uomo. Per capire l'entità del fenomeno in questione, è stato stimato che nel solo Sud del Libano ci siano 970 siti infestati da questi ordigni, per un'area complessiva di 39 milioni di metri quadri. Basti pensare che nel giro di meno di due anni questi ordigni hanno fatto 307 vittime, tra morti e feriti.¹⁵⁸

Alla fine dei conti, nonostante il drammatico bilancio (migliaia di vittime civili, 104 mila abitazioni danneggiate e 16 mila completamente distrutte, un milione di sfollati e un danno economico stimato attorno ai tre miliardi di dollari),¹⁵⁹ al contrario delle aspettative statunitensi e israeliane, «il Libano fu unito di fronte all'aggressione israeliana; l'esercito libanese venne in supporto della resistenza e molti suoi soldati morirono come martiri o furono feriti; la popolazione nelle aree colpite [...] esprime il suo supporto alla resistenza [...], così come la popolazione nelle altre aree fu solidale con gli sfollati».¹⁶⁰ Ciò che è ineccepibile, nonostante alcuni tentativi più propagandistici che accademici,¹⁶¹ è come *Hizb Allāh* sia riuscito a evitare che Israele raggiungesse il suo obiettivo più importante, ossia disarmare la resistenza.

¹⁵⁶ MAURO Stefano, *Il radicalismo islamico*, p. 134.

¹⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁸ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 37.

¹⁵⁹ *Ibidem*, pp. 39-40.

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 38.

¹⁶¹ Cfr. BARNEA Nahum, *Israel vs Hezbollah*, in *Foreign Policy* n. 157 (nov-dec 2006), pp. 22-28.

Il Libano del dopoguerra è stato caratterizzato da un riaccendersi delle tensioni confessionali, in cui l'eredità della guerra dei 34 giorni ha giocato un ruolo decisivo, contribuendo così a far riapparire lo spettro dell'instabilità politica e della guerra civile. Il crescendo dello scontro politico è stato accompagnato da episodi di violenza armata significativa e, l'assenza di un accordo per l'elezione del nuovo presidente della repubblica non faceva che aggravare la situazione. *Ḥizb Allāh*, come è noto, in virtù della sua posizione centrale nell'arena politica e dell'eccezionalità della sua trasversalità (tra azione politica e militare) è stato oggetto di forti pressioni. Innanzitutto, già dal novembre del 2006 la coalizione del 14 marzo aveva deciso di accettare, unilateralmente e senza una previa discussione con i membri del governo riconducibili a *Ḥizb Allāh* e *Amal*, la proposta Onu di istituire un tribunale internazionale rivolto alla scoperta della verità circa l'attentato in cui Ḥarīrī aveva perso la vita. L'importanza di tale decisione avrebbe richiesto una consultazione tra tutti i membri del governo di unità nazionale, ma ciò non avvenne. La risposta di *Ḥizb Allāh* e *Amal* fu il ritiro dei ministri e la richiesta di: a) un nuovo governo di unità nazionale che prevedesse l'ingresso del Movimento Patriottico di Michel 'Awn (alleato di *Ḥizb Allāh* in seguito all'accordo di comune intesa firmato il 6 febbraio 2006) rappresentante di una grossa fetta dell'elettorato cristiano; b) l'assegnazione di almeno un terzo più uno dei membri del governo, richiesta giustificata – secondo Qāsim – dal fatto che l'opposizione controllava il 45 per cento dei deputati. Questa ultima richiesta, oltre che sancire il riconoscimento del peso numerico delle opposizioni dell'8 marzo, avrebbe permesso alla coalizione guidata da *Ḥizb Allāh* di porre il veto a livello governativo che la Costituzione prevede nelle decisioni particolarmente importanti.¹⁶²

Tuttavia, il blocco di governo, spalleggiato dagli Stati Uniti, si rifiutò di accordare le richieste di *Ḥizb Allāh*, facendo precipitare il Paese in una nuova e intricata crisi politica. Infatti nel novembre del 2007 si presentò la scadenza del mandato di Lahūd e l'impossibilità di raggiungere un accordo per l'elezione del presidente della repubblica, che richiedeva un voto favorevole di due terzi dei deputati e che nessuno dei blocchi deteneva. Pertanto, la mancata concessione di un governo di unità nazionale maggiormente rappresentativo dei

¹⁶² QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 41.

rapporti di forza in parlamento e nel Paese portò all'ostruzionismo da parte dell'opposizione dell'8 marzo nell'elezione del nuovo presidente della repubblica.¹⁶³ A confermare, ancora una volta, gli elementi di interferenza esterna e le sue ripercussioni sulla stabilità libanese, è da notare la posizione degli Stati Uniti in merito alla crisi libanese. Secondo questi infatti l'assenza del presidente della repubblica non era un problema e il governo di Fu'ād al-Sanyūra era legittimato a procedere nella sua azione. Al di là della plateale ingerenza negli affari interni libanesi, è evidente la volontà di prevenire l'elezione di un presidente della repubblica che, sulla scia di Lahūd, avrebbe continuato a sostenere e a difendere la resistenza.¹⁶⁴ Come abbiamo detto, l'acuirsi della tensione politica portò ad un verificarsi di preoccupanti episodi di violenza. Già nel maggio del 2007 il campo profughi palestinese di Nahr al-Bārid a Tripoli fu posto sotto assedio dall'esercito libanese per via di un ambiguo gruppo dal nome *Fatḥ al-Islām* ("La conquista dell'Islām"), responsabile di alcune azioni violente compiute in questo periodo. Come riporta Di Peri, pare che tale gruppo facesse parte di «una strategia più complessa che ha visto gli Stati Uniti sostenere gruppi armati sunniti che combattessero l'emergere dei gruppi sciiti», e che «in Libano la funzione di Fatah al-Islam doveva essere anti-Hizballah».¹⁶⁵ La pressione violenta nei confronti di *Ḥizb Allāh* passò anche per l'attentato col quale Israele il 12 febbraio del 2008 uccise 'Imād Mughnīya, responsabile della sicurezza di *Ḥizb Allāh*, con una autobomba a Damasco. Da notare anche il rapporto Kane del 23 aprile 2008 col quale si denunciava un incremento delle violazioni aeree israeliane in territorio libanese (282 a febbraio, 692 a marzo e 476 solo nella prima metà di aprile).¹⁶⁶

In questo clima di tensione interna ed esterna *Ḥizb Allāh* fu oggetto, il 5 maggio 2008, di un affondo politico da parte del governo libanese. Questo infatti, in una evidente strategia finalizzata all'indebolimento della resistenza, si decise nel contestare la legittimità e la stessa legalità della rete di comunicazioni costituita da *Ḥizb Allāh* per scopi inerenti alla resistenza e alla protezione dei suoi membri. Questa decisione provocò una reazione decisa di *Ḥizb Allāh* che vedeva minacciata la sua capacità di difesa e di prevenzione di attività di spionaggio e militari nei propri confronti. Nel comunicato in cui il Segretario Generale Ḥasan Naṣr Allāh espose la posizione del partito si legge: «Lo scopo di questa risoluzione è disarmare

¹⁶³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁶⁴ *Ibidem*, p. 43.

¹⁶⁵ R. Di Peri, *Il Libano contemporaneo. Storia, politica, società.*, Carocci, Urbino 2009, p. 143.

¹⁶⁶ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 44.

l'elemento più importante [dell'apparato di sicurezza della resistenza], che protegge la sua leadership, i suoi quadri e la sua struttura sottostante, ed è finalizzata a esporre la resistenza ad assassini, omicidi e alla distruzione della sua struttura». ¹⁶⁷ Pertanto il partito si dichiarava pronto a resistere a qualsiasi azione di indebolimento.

La situazione degenerò facilmente, sfociando in alcuni scontri armati tra gruppi appartenenti al Movimento Futuro e al Partito Progressista Socialista e *Ḥizb Allāh*, durante le azioni di protesta che le opposizioni indissero contro il provvedimento governativo. Secondo Qāsim gli obiettivi dietro questi attacchi erano due: a) costringere l'esercito e le forze di sicurezza a intervenire dalla parte dei provocatori contro la resistenza; b) costringere *Ḥizb Allāh* in un conflitto con altre milizie libanesi, piuttosto che utilizzare le proprie armi contro Israele. ¹⁶⁸ Tuttavia *Ḥizb Allāh* si decise per un'azione militare rapida, atta alla resa di queste milizie e alla riconsegna del controllo all'esercito. Fu così che, tre giorni dopo l'annuncio del provvedimento contro la rete di comunicazioni, questo venne ritirato e il 16 maggio, sotto la mediazione della Lega Araba, fu raggiunto l'accordo di Doha. Suddiviso in tre parti principali, questo prevedeva: a) lo svolgimento entro 24 ore della elezione del presidente della repubblica nella persona di Michel Sulaymān; b) un governo di unità nazionale composto da trenta ministri, di cui sedici alla maggioranza, undici (cioè un terzo più uno) all'opposizione e tre di nomina presidenziale; c) una modifica della legge elettorale che però non poneva in discussione il sistema confessionale. L'accordo, nonostante non risolvesse le questioni scottanti di lungo periodo, fu nei fatti l'ennesima vittoria politica di *Ḥizb Allāh*, che vide riconoscere la legittimità delle richieste affermando la propria centralità in tutte le decisioni cruciali. In seguito agli accordi di Doha, infatti, la questione dell'armamento di *Ḥizb Allāh* fu inserita «nell'ambito delle discussioni su una strategia di difesa nazionale». ¹⁶⁹

Il Tribunale Speciale per il Libano

Per concludere questa panoramica storica, non possiamo non menzionare l'ultimo elemento di controversia che negli ultimi anni ha occupato un ampio spazio nel dibattito libanese e che, in questi ultimissimi tempi, sta rischiando di infiammare ulteriormente il

¹⁶⁷ *Ibidem*, p. 46.

¹⁶⁸ *Ibidem*, p. 47.

¹⁶⁹ *Ibidem*, p. 50.

confronto tra le parti. Il Tribunale Speciale per il Libano e l'evoluzione della sua azione sono stati e saranno centrali nel futuro prossimo della scena politica libanese, travalicando gli stessi confini per coinvolgere, direttamente o indirettamente, Siria e Iran. Sin dalle settimane successive all'omicidio di Rafīq Ḥarīrī si sono successe continue richieste circa la scoperta della verità e l'individuazione dei colpevoli e dei mandanti. In un primo momento, nell'aprile 2005 il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite aveva istituito la UN International Independent Investigation Commission (UNIIC) «con lo scopo di raccogliere le prove e assistere le autorità libanesi nelle indagini sull'attacco del 14 febbraio 2005». I lavori di questa commissione internazionale puntarono immediatamente il dito contro la Siria, richiedendo e ottenendo l'arresto di quattro generali libanesi (definiti “filosiriani”), ritenuti colpevoli dell'assassinio di Rafīq Ḥarīrī. Abbiamo precedentemente spiegato come risultasse inverosimile il coinvolgimento della Siria, ma i lavori della commissione non porteranno che alla detenzione dei quattro generali, senza alcuna prova e sulla base di false testimonianze.

Intanto, già dal 2005, erano iniziate le trattative per l'istituzione di un tribunale a carattere internazionale che vide la luce solo nel marzo del 2009, in un clima di forte contrasto vista la sua dubbia legalità. Infatti la risoluzione 1757 del 2007 adottava lo statuto del Tribunale Speciale per il Libano (TSL) senza che questo venisse mai ratificato dal Libano. Questa sarà la base sulla quale *Ḥizb Allāh* e la coalizione dell'8 marzo contesteranno la legittimità del tribunale, definendolo uno strumento di interferenza nelle faccende interne e con il solo scopo di perseguire intenti politici contro la resistenza e contro l'indipendenza dello stesso Libano. Il TSL vide comunque la luce in via unilaterale il primo marzo del 2009, con sede nei Paesi Bassi, mandando in pensione la commissione e trasferendone le competenze all'accusa del TSL. Contestualmente i quattro generali libanesi vennero rilasciati dopo quattro anni di detenzione preventiva, giustificati da false testimonianze. La stessa commissione Onu per i diritti umani aveva definito queste carcerazioni come «arbitrarie». ¹⁷⁰ Già un mese dopo la sua istituzione – e poco prima delle elezioni politiche libanesi – vennero fatte circolare delle indiscrezioni che rivelavano come il TSL stesse seguendo una nuova pista. Seguendo gli stessi fumosi metodi di indagine che la UNIIC aveva utilizzato per puntare il dito contro la Siria, la nuova pista veniva fatta passare per *Ḥizb Allāh* fino a Teheran. La tendenziosità e la politicizzazione del TSL si dimostrarono evidenti fin da subito, arrivando questo a ignorare completamente altre piste, scomode quanto verosimili. ¹⁷¹ Da parte sua

¹⁷⁰ Human Rights Council Onu, *Report of the Working Group on Arbitrary Detention*, 10-1-2008.

¹⁷¹ Thierry Meyssan, *Caso Hariri: dopo la Siria messi sotto accusa Ḥizb Allāh e l'Iran*, voltairenet.org.

Ḥizb Allāh ha sempre negato qualsiasi implicazione nell'omicidio di Rafīq Ḥarīrī, anche perché appare evidentemente difficile stabilire quale potesse essere l'interesse a compierlo. A conti fatti, le parti in gioco che hanno tratto beneficio da questo attentato non possono certo essere individuate né nella Siria, né nell'Iran, né – tanto meno – in *Ḥizb Allāh*. La deduzione più evidente dovrebbe puntare le indagini verso chi ha tratto beneficio dall'ennesima destabilizzazione del Libano.

Ma così non è stato e, nel giugno del 2011, è stato pubblicato l'atto di accusa nei confronti di quattro membri di *Ḥizb Allāh*, riagitando le acque della politica libanese e regionale. Allo stato attuale, dunque, il Libano si vede costretto ad affrontare alcuni dilemmi: a) il riconoscimento/disconoscimento della legittimità del TSL; b) il finanziamento del TSL che l'Onu e la “comunità internazionale” gli impongono nonostante – occorre ribadirlo – il Libano non ne abbia mai ratificato l'accordo istitutivo; c) affrontare le conseguenze dell'accusa mossa nei confronti di *Ḥizb Allāh* ed evitare che questa situazione delicata possa precipitare in un nuovo periodo di scontri armati. Ma un dato su tutti dovrebbe far riflettere sulla percezione che i libanesi hanno del TSL: da un'indagine statistica condotta nel luglio del 2011 è emerso che il 60 per cento dei libanesi non crede nell'obiettività del tribunale e ritiene che questo persegua scopi politici più che giudiziari. Sempre secondo questo sondaggio, la maggioranza dei libanesi ritiene che dietro l'attentato che costò la vita a Rafīq Ḥarīrī ci sia la mano degli Stati Uniti e di Israele.¹⁷²

5. I tre pilastri nell'ideologia di Hezbollah

Nel primo capitolo abbiamo detto che la *Lettera Aperta* del 1985 non rappresentò una spiegazione delle posizioni ideologiche di *Ḥizb Allāh*. Piuttosto era l'esposizione di un programma politico, di posizioni politiche in quel preciso contesto. Nella sua opera sul partito, Qāsim dedica ampio spazio a descrivere *i tre pilastri* di *Ḥizb Allāh* che, pur producendo posizioni politiche mutevoli nel tempo – a seconda del contesto, appunto – sono sempre

¹⁷² *al-akhbār*, 21-07-2011.

rimasti centrali nel pensiero del movimento. Si tratta dell'oggetto di analisi del presente paragrafo: fede nell'Islām, *jihād* e *wilāyat al-faqīh*. Per meglio esporre il pensiero di *Ḥizb Allāh*, si farà principalmente riferimento a Qāsim.

Fede nell'Islam

«L'Islam è l'ultimo e il più completo dei messaggi celesti».¹⁷³ Così esordisce Qāsim nella sua esposizione del primo pilastro. Prosegue con l'enumerazione di tutta una serie di ambiti dei quali l'Islam si occupa e per i quali fornisce delle linee guida: dalla dimensione spirituale a quella teologica, dalla dimensione esistenziale a quella politica, da quella sociale a quella economica, dalla giustizia al dialogo, ecc.¹⁷⁴ In virtù di questo ampio spettro di questioni, Qāsim mette in luce l'aspetto onnicomprensivo dell'Islam e specificando che Muḥammad è stato anche un governante, un *leader* e un politico. Dunque è difficile distinguere ciò che viene fatto in nome di Dio da ciò che si fa per il bene dell'umanità, dato che tutto è diretto a Dio: «in ogni cosa che fa, l'uomo è interessato a badare agli ordini e ai divieti di Dio, per cui non vi è orbita nella quale Dio non sia entrato e che sia esclusiva prerogativa dell'individuo modellare».¹⁷⁵ E di converso l'uomo non ha il diritto di ritirarsi dalla vita, nemmeno nel nome del culto. È invece suo compito vivere il mondo.¹⁷⁶

Qāsim risponde all'eventuale domanda di chi potrebbe chiedere se ha ancora senso affidarsi all'Islam dopo mille e quattrocento anni di cambiamento. Marcando una netta differenza con movimenti islamici (in particolare sunniti) che si attengono ad una scrupolosa applicazione letterale dei precetti elaborati dal diritto islamico, egli sostiene che bisogna distinguere tra ciò che nell'Islam è immutabile e ciò che è mutevole. Immutabili sono i principi legati, ad esempio, alla natura dell'uomo e del suo animo, accompagnando in armonia i cambiamenti delle epoche. Pertanto la preghiera rimane un atto di culto sempre attuale nella coltivazione dello spirito, così come il digiuno rimane sempre una sfida all'aumento della

¹⁷³ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 67.

¹⁷⁴ È importante notare come venga sottolineata l'imprescindibilità dell'impegno politico sulla base del detto di Muḥammad che recita «colui che cessa di occuparsi delle questioni dei musulmani cessa di essere musulmano». Questa sottolineatura è importante se si considera la consueta concezione sul quietismo sciita, invertito dal pensiero di Khomeyni e recepito da *Ḥizb Allāh*.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 76

¹⁷⁶ *Ibidem*.

propria forza di volontà o così come la giustizia rimarrà sempre un requisito per la stabilità di ogni società. Per quanto riguarda gli aspetti mutevoli, Qāsim parla di una costante interpretazione della *sharī'a*¹⁷⁷ per rispondere alle domande e ai dubbi che le nuove circostanze fanno emergere. Questo permette anche di riconsiderare precedenti interpretazioni, alla luce del nuovo contesto. Inoltre, sempre nel rapporto tra le questioni immutabili e quelle mutevoli, si dice che l'Islam traccia le linee del buon governante lasciando la libertà di stabilire di come questo può essere scelto: con un voto popolare diretto o con un voto parlamentare; non interferisce nella scelta della forma di governo, della sua *membership* o della distribuzione dei ruoli di governo. In definitiva Qāsim afferma che l'Islam «permette la creazione di ciò che si ritiene appropriato per ogni epoca».¹⁷⁸ Questo non vuole significare assolutamente che *Hizb Allāh* intenda edificare uno Stato islamico a tutti i costi. Qāsim scompone la questione in due parti, quella della visione intellettuale e quella della sua manifestazione pratica. Se dal primo punto di vista si sottolinea come lo Stato islamico sia comunque l'ideale massimo a cui si possa aspirare, dal punto di vista pratico riconosce la difficoltà di mettere in atto questo obiettivo e che sia necessario fare i conti con la situazione presente. A differenza dell'Iran, infatti, il Libano vanta una varietà di confessioni religiose che non favorisce un facile raggiungimento dello Stato islamico. Il motivo di questo è espresso nel Corano (2-256): «Non ci può essere costrizione nella religione». Pertanto lo Stato islamico non può passare attraverso l'imposizione forzata su altri gruppi. A dare l'idea di quanto questa convinzione sia forte all'interno di *Hizb Allāh*, già all'epoca della *Lettera Aperta* del 1985 si diceva esplicitamente che «la realizzazione di uno sistema islamico dipende da una diretta e libera scelta del popolo, e non attraverso un'imposizione violenta come potrebbe essere ritenuto da qualcuno».¹⁷⁹

In conclusione, è noto il carattere sciita del movimento che, a dispetto di quanto afferma Qāsim, più che essere una scelta ponderata è la risultanza di un dato di fatto, ossia del contesto nel quale *Hizb Allāh* è nato. Ma nonostante questa caratterizzazione, il partito non intende porsi come partito confessionale, preferendo porre l'accento sulla sfera politica e ideologica. La conseguenza di questa decisione di occuparsi delle questioni contingenti, cercando di trovare un terreno di intesa comune anche con altre forze o persone che afferiscono a confessioni differenti: «l'esigenza per noi è stare insieme davanti alla sfide e non perdere

¹⁷⁷ «Il corpo della legge islamica indirizzato alle questioni sociali», *Ibidem*, p. 78.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *al-risāla al-maftūḥa ilā al-mustaḍ'afīn fī lubnān wa al-'ālam*, (2 febbraio 1985).

tempo nel cercare di determinare il sesso degli angeli mentre la nostra terra viene derubata e il nostro futuro è sotto la minaccia dell'egemonia globale».¹⁸⁰ Inoltre, si sottolinea l'apertura del movimento a tutte le confessioni, affermando che la stessa partecipazione degli sciiti non è determinata dall'appartenenza confessionale, bensì da un'adesione di tipo ideologico. Quindi si può sintetizzare il rapporto tra *Hizb Allāh* e religione nella seguente espressione di Qāsim: «il Partito interpreta un ruolo a carattere nazionale sulla base del proprio *background* islamico, e allo stesso tempo aderisce all'idea di unità nazionale».¹⁸¹

Jihād

Dal punto di vista etimologico, in arabo le tre lettere radicali (*j-h-d*) rimandano al significato di “sforzarsi” al fine di raggiungere un obiettivo. Nello specifico *jihād* significa «uno sforzo su se stessi per il raggiungimento della perfezione morale e spirituale».¹⁸² Tale perfezionamento avviene attraverso qualsiasi genere di sforzo e, soprattutto in ambito sciita, è presente una distinzione tra grande *jihād* e piccolo *jihād*: il primo si riferisce allo sforzo di perfezionamento interiore, al significato più profondo; il secondo è lo sforzo esterno, fisico e materiale che si esplica nella lotta mondana sulla via dell'Islām e, in un certo senso, è parte del grande *jihād*. Quest'ultimo può essere a sua volta suddiviso in *jihād* espansivo e difensivo. Nonostante in Occidente il significato “fisico” del termine sia stato assunto come unico – dimenticando o ignorando quello più importante, quello spirituale – è al grande *jihād* che bisogna sempre fare riferimento per avvicinarsi meglio alla comprensione dell'oggetto in questione. Questo discorso è ancora più valido in ambito sciita, dove è l'Imām ad avere la prerogativa della proclamazione del *jihād* offensivo e dove, in seguito all'occultamento e al ritiro dal mondo dell'ultimo Imām, per diversi secoli il significato materiale del *jihād* è stato parzialmente posto da una parte, lasciando così maggior spazio al grande *jihād*, quello spirituale.

Qāsim dedica un ampio spazio alla spiegazione del *jihād*, al suo significato, alle sue basi. E per quanto riguarda il piccolo *jihād*, quello “militare”, sottolinea come il *jihād* offensivo non sia oggi applicabile in assenza dell'Imām. Al contrario il *jihād* attuato in difesa dei

¹⁸⁰ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 84.

¹⁸¹ *Ibidem*, p. 86.

¹⁸² E. Tyan, “jihād”, in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 1991, vol. 2, p. 538.

musulmani e della loro terra contro aggressioni e occupazioni (*jihād* difensivo) è considerato non solo legittimo ma anche un dovere. A questo proposito vengono citate le parole di Khomeyni che ne definisce l'applicazione: «Se un nemico entra nella terra dell'Islam o oltrepassa le sue frontiere, uno da cui proviene una minaccia per l'esistenza e le società dell'Islam, allora tali società sono obbligate a difendere la terra in ogni modo possibile, dedicando risorse materiali e spirituali». ¹⁸³ Tuttavia si precisa che la decisione di avviare il *jihād* risiede comunque in una decisione che spetta, in assenza dell'Imām, al giudizio del Giurista-teologo, il quale valuta obiettivamente le circostanze, pesando i vantaggi e gli svantaggi di un eventuale *jihād*. Infatti «scendere in battaglia non è una decisione casuale e l'aspirazione al martirio non giustifica alcuno spreco delle risorse per la battaglia». ¹⁸⁴ Il verdetto del Giurista-teologo è *supremo e vincolante*, proprio perché la lotta deve essere condotta in maniera *virtuosa e responsabile*, e gli obiettivi devono essere *chiari e legittimi*.

Qāsim spiega il perché gli occidentali sono stupiti dalla disponibilità al sacrificio che *Hizb Allāh* ha dimostrato nel suo *jihād* difensivo (la resistenza) e perché non riescano a concepirlo. Evidenzia una differenza, potremmo dire “antropologica”, in base alla quale gli occidentali hanno *santificato* la vita e fanno di tutto per preservarla *a qualsiasi costo*. Al contrario chi combatte sulla via dell'Islām non teme di perdere la vita, perché sacrificandosi gli si apriranno le porte del Paradiso. Pertanto gli occidentali «hanno tutto il diritto di non capire i risvolti e le conseguenze spirituali di aderire all'ordine islamico, dato che tale comprensione non è confinata alla conoscenza mentale dei fatti, ma richiede un'esperienza reale nel contesto, e richiede un lavoro di osservazione delle vite di questi combattenti e della condizione complessiva della società islamica». ¹⁸⁵ Al concetto del *jihād* militare è connesso quello del martirio, in arabo *istishhād*. Per via della stessa incapacità di comprensione di cui si è poc'anzi parlato, anche il martirio viene spesso “banalizzando” e ridotto in una forma di suicidio. La realtà è ben diversa. Assumendo la dimensione spirituale del *jihād* come sforzo di perfezionamento, viene da sé che martirio e suicidio sono due concetti completamente diversi che hanno in comune solo il fatto nudo e crudo della morte fisica. I presupposti, le motivazioni, lo stato d'animo e gli obiettivi delle due azioni non sono assolutamente equiparabili:

¹⁸³ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 94.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 96.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 102.

Il martirio è un atto volontario preso da una persona che ha tutti le ragioni per vivere, amare la vita e attaccarsi ad essa, e possiede anche tutte le possibilità per vivere. È infatti un atto di chi non soffre per nessuna delle ragioni per le quali potrebbe essere spinto al suicidio. [...] È anche un atto di coloro che sono attaccati ad una educazione religiosa e spirituale basata sull'altruismo e manifestata attraverso la preferenza dell'aldilà rispetto al sopravvivere, della nazione rispetto all'individuo, del sacrificio rispetto a piccoli e spregevoli profitti. Il martirio è infatti la suprema manifestazione del donarsi, una forma di confronto con il nemico con le chiare e legittime linee guida della *sharī'a*. [...] Il martirio è pertanto differente dal suicidio, che è una manifestazione di disperazione, frustrazione e fallimento, tutte cose che portano ad una mancanza di significato nell'esistenza e spingono l'uomo disperato a porre fine alla propria vita. Generalmente questo è un atto compiuto da un non-credente. [...] Gli individui che commettono suicidio per ragioni economiche, sociali, familiari o politiche lo fanno dopo aver raggiunto un vicolo cieco nel percorso verso i loro obiettivi.¹⁸⁶

Qāsim sottolinea che il martirio non viene compreso dall'Occidente, esattamente come avviene per il concetto di *jihād*. Egli infatti sottolinea come nessuna convenzione internazionale preveda l'esistenza del martirio e come siano insistenti le campagne *nemiche* volte a denigrare questa pratica, descrivendola in vari modi e privandola della sua essenza più profonda. Come se fosse appunto una forma di suicidio. Questa critica nei confronti del martirio è dovuta – secondo il vice Segretario Generale di *Hizb Allāh* – al forte vantaggio materiale che la sua esistenza comporta. Egli sottolinea come non si può utilizzare la minaccia della sottrazione della vita nei confronti di chi non teme di perdere la vita e come questo aspetto rappresenti un punto di vantaggio incolmabile nei confronti del nemico:

Il nemico possiede solo armi che infliggono danni alla vita, e tali armi sono efficaci solo con chi è attaccato alla vita terrena. Sono di conseguenza inutili per combattere coloro i quali credono nel martirio. [...] L'arma del martirio è la principale ed essenziale arma sulla quale noi possiamo contare, un'arma che ha provato la sua efficacia e che ha spinto il nemico a riconsiderare i suoi obiettivi.¹⁸⁷

¹⁸⁶ *Ibidem*, pp. 106-107.

¹⁸⁷ *Ibidem*, pp. 106-107.

Il significato letterale di *wilāyat al-faqīh* è “giurisdizione del Teologo-giurista” e, come abbiamo visto, rappresenta il terzo e ultimo pilastro dell'ideologia di *Hizb Allāh*. Nel suo significato politico-religioso, la parola *wilāya* è “l'esercizio dell'autorità” «sia temporale che spirituale, o una combinazione di entrambi» e nel tempo, per estensione, acquisì anche il significato del governo di una provincia in nome e per conto dell'autorità sovraordinata o dell'autorità spirituale di un santo e di un personaggio particolarmente pio e devoto. Per quanto riguarda il mondo sciita duodecimano (in cui si riconosce lo sciismo libanese e, di conseguenza, *Hizb Allāh*), tale attributo viene assegnato a tutti i dodici Imām a partire da ‘Alī Ibn Abī Ṭālib che, alla morte del Profeta, gli succedettero nell'esercizio dell'autorità, nella *wilāya*, in qualità di *wālīy*, “colui che esercita l'autorità”. Questo è il cuore del credo sciita, nonché il punto di divergenza che ha portato alla divisione rispetto alla corrente maggioritaria sunnita che non accettava il principio secondo cui l'appartenenza alla famiglia del Profeta avrebbe dovuto costituire un requisito necessario per ricoprire la carica di vicario dell'Inviato di Dio (*khalīfa rasūl allāh*).¹⁸⁸

Nello sciismo, il ruolo dell'Imām si inquadra nell'interpretazione e nella chiarificazione dei vari aspetti del messaggio divino e nella verifica della sua esecuzione. Ma nell'assenza di una guida infallibile, quali sono i dodici Imām, Qāsim sottolinea come si fosse palesata la necessità di una *guida* capace di preservare l'Islām e perseguire i suoi obiettivi di ampio raggio che non potevano essere più lasciati all'iniziativa del singolo, secondo l'idea che «c'è la necessità di un chiaro percorso che nel concreto conduca la nazione nel suo insieme». ¹⁸⁹ Per questo, in seguito al Grande Occultamento dell'ultimo Imām, il concetto di *wilāya* ha subito rielaborazioni concettuali e dottrinali, concretizzatesi nel pensiero e nell'applicazione di Khomeyni alla vigilia della Rivoluzione Iraniana. La comunità dei credenti aveva bisogno «di un tutore, un giurista, una guida che garantisse la nazione islamica e i musulmani contro i nemici; che proteggesse la struttura della nazione e assicurasse la giustizia tra i suoi componenti, scoraggiando il potere del forte sul debole, assicurando i mezzi per lo sviluppo culturale, politico e sociale e la prosperità di tutti». ¹⁹⁰ In sostanza, si richiedeva

¹⁸⁸ T.E. Walker, “*wilāya 2*”, in *E.I.* 2, vol. 11, p. 208.

¹⁸⁹ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 115.

¹⁹⁰ *Ibidem*, p. 116.

necessaria una continuità con il ruolo dei dodici Imām, ma solo per ciò che riguardava il ruolo da questi svolto. Non era infatti possibile paragonare il ruolo del *wālī al-faqīh* a quello degli Imām infallibili: «piuttosto, il Teologo-giurista è il delegato dell'Imām, colui che svolge come richiesto le funzioni dottrinali e giurisprudenziali dell'Imām». ¹⁹¹ I compiti del Teologo-giurista sono di altissimo rilievo e pertanto richiedono che questo possieda un'eccelsa preparazione politica, oltre alle migliori conoscenze teologiche e giuridica. Egli porta l'onere di assicurare l'esecuzione della giurisprudenza islamica, assumere le decisioni politiche di grande importanza e puntare al bene della nazione nel suo insieme. Tra le sue funzioni si segnalano: l'autorità di dichiarare lo stato di pace o di guerra, custodire la ricchezza nazionale attraverso la raccolta della *zakāt* e del *khums*, stabilire le linee-guida per ogni Stato islamico, condurlo all'osservanza tramite la giurisprudenza dottrinale e preservare gli interessi dei suoi membri. Egli, ovviamente, deve possedere anche le conoscenze e le capacità per esercitare il *ijtihād*, ossia il giudizio interpretativo delle norme della *sharī'a*. ¹⁹²

Il fatto che *Ḥizb Allāh* riconoscesse il principio del *wilāyat al-faqīh* e quindi l'autorità suprema di Khomeyni e di Khamenei, come suo successore, ha esposto il partito all'accusa di essere una estensione della Repubblica Iraniana in Libano e di dipendere in tutto e per tutto dalle decisioni prese a Teheran. Ma questo non può essere affermato se non sulla base di una visione superficiale e semplicistica delle cose, ignorando la complessità del fenomeno. Innanzitutto bisogna specificare il carattere religioso e “ideologico” di questa istituzione, che non si traduce necessariamente in una amministrazione diretta e totalitaria da parte del Teologo-giurista su chi ne ha riconosciuto l'autorità. Ma, prendendo in esame l'importante lavoro di Yūsuf Alāghā sull'evoluzione dell'ideologia e della prassi di *Ḥizb Allāh*, possiamo individuare diverse fasi temporali che corrispondono ad un graduale processo di “libanizzazione” del movimento. Infatti, se *Ḥizb Allāh* nasce per l'iniziativa dell'appena costituita Repubblica Islamica iraniana con aiuti economici e militari di un certo rilievo (come abbiamo visto nel primo capitolo), è dimostrato dagli studi di Yūsuf Alāghā come questa dipendenza economica e militare sia col tempo svanita, lasciando tra le due parti un legame religioso e ideologico. Questo cambiamento nei rapporti è coinciso con l'apertura (*infītāh*) al sistema politico libanese che *Ḥizb Allāh* ha sancito all'inizio degli anni '90 e, in particolar modo, con la scelta di partecipare alle elezioni politiche del 1992, mettendo in secondo piano

¹⁹¹ *Ibidem*.

¹⁹² J. Schacht, “*ijtihād*”, in *E.I.* 2, vol. 3, p. 1026.

la necessità di instaurare uno Stato islamico.¹⁹³ A conferma di questa maggiore indipendenza, nel 1995 Khamenei nominò Ḥasan Naṣr Allāh e Muḥammad Yazbik rappresentanti del *faqīh* per il Libano, garantendo speciali prerogative e importanti responsabilità a *Ḥizb Allāh*. Questo passo rifletteva «una forte indipendenza negli sviluppi pratici», e permise al movimento l'indipendenza economica tramite la raccolta della *zakāt* e del *khums*, prima inviati direttamente alla sede della *marjaʿiyya* in Iran.¹⁹⁴ Inoltre, abbiamo visto che nell'aprile del 2005 *Ḥizb Allāh* partecipò per la prima volta a un governo libanese. In questa circostanza si verificò un qualcosa che dimostrò un ulteriore passo verso la libanizzazione del movimento: al fine di ottenere la legittimazione a questa partecipazione governativa, *Ḥizb Allāh* non si rivolse a Khamenei ma all'*āyat allāh* ʿAfīf al-Nabulsī, massima autorità religiosa sciita del Sud del Libano, dimostrando così di considerare la partecipazione al governo come una questione locale di cui non dover investire l'Iran.¹⁹⁵

Si può quindi concludere ammettendo come nell'ultima e attuale fase «*Ḥizb Allāh* ha guadagnato una maggiore indipendenza nell'elaborazione delle decisioni, non solo sulle questioni politiche pratiche, ma anche negli ambiti militare e dottrinale, nella misura in cui sembra che *Ḥizb Allāh* abbia esercitato un processo decisionale indipendente, almeno in alcuni casi».¹⁹⁶ Lo stesso Qāsim ci parla di una *sostanziale indipendenza* nel piano delle decisioni pratiche, «non rendendo necessaria una supervisione diretta e quotidiana da parte del Teologo-giurista»,¹⁹⁷ lasciando al movimento la possibilità di agire in maniera indipendente anche con altri attori nazionali, regionali o internazionali e adeguando l'idea di un ordine islamico (qui non parla di Stato islamico) nel contesto nazionale libanese. Per quanto riguarda la risposta del partito alle accuse di “dipendenza” dall'Iran, si afferma che ogni partito o gruppo nel mondo ha dei legami dovuti ad una comunanza di idee o di interessi, e che questi sono portati avanti in armonia con le proprie convinzioni. Il problema è quando questi legami diventano una fonte di subordinazione o una evidente cospirazione col nemico o risulta nel pregiudizio dei diritti di terzi.¹⁹⁸ Di conseguenza se l'Iran e *Ḥizb Allāh* trovano una convergenza su alcuni punti e su questi si ricevono aiuti, questo non significa che *Ḥizb Allāh* sia una “estensione” dell'Iran. In sostanza si tratta di una alleanza strategica.

¹⁹³ ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology*, pp. 115-190.

¹⁹⁴ Cfr. ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Identity Construction*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011, pp. 53-55.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 54.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, p. 121.

¹⁹⁸ *Ibidem*, pp. 122-123.

6. L'evoluzione del pensiero di Hezbollah

La pubblicazione della Lettera Aperta nel febbraio del 1985 sancì la nascita ufficiale del movimento, fornendo le basi per l'azione di *Hizb Allāh*. A partire dall'analisi del manifesto, passando per tutti i discorsi, le dichiarazioni e le uscite pubbliche, è possibile identificare sette punti cardine attorno ai quali si è sviluppata l'azione di *Hizb Allāh*: a) oppressori e oppressi, b) Stato islamico, c) relazioni con i cristiani, d) anti-sionismo, e) pan-islamismo, f) anti-imperialismo, g) *jihād* e martirio. Come abbiamo detto nel primo capitolo, questo documento non deve essere visto come l'esposizione dell'ideologia di *Hizb Allāh*, quanto piuttosto come una esposizione di un programma, essendo i tre veri pilastri dell'ideologia quelli enunciati nel precedente paragrafo. Per l'analisi della Lettera Aperta faremo un particolare riferimento allo studio di Yūsuf Alāghā.¹⁹⁹

I concetti di “oppressori” (*mustakbirūn*) e “oppressi” (*mustaḍ'afūn*) sono di ispirazione coranica e rappresentano un caposaldo nel pensiero di *Hizb Allāh*. Tuttavia questo non deve indurre in una semplificazione dicotomica tra chi è di *Hizb Allāh* e chi non lo è, o tra chi è musulmano e chi non lo è. Il concetto di *mustaḍ'af* è piuttosto onnicomprensivo e riguarda la politica e la giustizia sociale, tanto da essere ipotizzabile una trasposizione dalla terminologia marxista e quindi una elaborazione di un “socialismo islamico”. Tuttavia *Hizb Allāh* chiarisce come il concetto di *mustaḍ'af* sia differente da quello marxista, in quanto attiene sia all'oppressione della sfera economica e sociale quanto alla sfera esistenziale, proponendo un'interpretazione più olistica. Inoltre, tale concetto non è limitato agli appartenenti di una classe sociale, di una razza o di una religione. La Lettera Aperta è infatti rivolta a tutti coloro che soffrono una condizione di deprivazione economica, sociale, politica e spirituale. Non vi è dubbio che tale impostazione si avvicini a quella della teologia della liberazione. Tuttavia viene sottolineata una importante differenza. Infatti quest'ultima si impegna a combattere al fianco degli oppressi, ma non porta avanti un progetto di “cristianizzazione” della società o di costruzione di una società su basi spirituali.²⁰⁰

Per quanto riguarda lo Stato islamico, *Hizb Allāh* fa generalmente riferimento ad esso anche tramite altre espressioni, quali “governo islamico”, “repubblica islamica” o “governo

¹⁹⁹ ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Documents. From the 1985 Open Letter to the 2009 manifesto*, Pallas Publications, Amsterdam 2011, oltre ai già citati ALAGHA Joseph, *The shifts in Hizbullah's Ideology* e ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Identity Construction*.

²⁰⁰ ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Identity Construction*, pp.155-157.

coranico”, per indicare sempre la stessa cosa, un ordine islamico (*nizām islāmī*). Come abbiamo visto nel precedente paragrafo, l'obiettivo dell'instaurazione di questo ordine è vincolata alla conforme volontà del popolo libanese, secondo il precetto per cui nessuno deve essere *costretto* ad abbracciare l'Islām. Inoltre la Lettera Aperta non specifica il contenuto politico-ideologico di questo ordine, piuttosto vi si riferisce come ad una dottrina ideologica, un ordine politico e un modo di governare. Questo tema si intreccia evidentemente con quello dei rapporti con i cristiani. La Lettera Aperta è fortemente critica nei confronti dei Falangisti e dei Maroniti collaborazionisti di Israele ma, al contempo, viene sottolineata la pacifica disposizione verso quei cristiani che non si rendono complici di Israele e che *non alimentano il fanatismo*. E se da un lato vi è un appello alla conversione, dall'altro si sottolinea come questo non può avvenire per imposizione e che tra musulmani e cristiani vi è comunque un terreno valoriale comune per edificare un mondo più giusto.

La lotta alla “entità sionista” è un punto fermo dell'azione di *Ḥizb Allāh*. Nella Lettera Aperta è definita come una *avanguardia* degli Stati Uniti nel mondo islamico e pertanto è parte integrante del progetto imperialista statunitense. Come questo, è da combattere ad ogni costo perché «l'entità sionista è aggressiva dal suo inizio e si è edificata sulla terra strappata ai suoi proprietari, alle spese dei diritti del popolo musulmano».²⁰¹ Nessun riconoscimento deve essere accordato a Israele, in quanto, da una prospettiva dottrinale, *Ḥizb Allāh* punta al ristabilimento dei diritti dei popoli arabi e musulmani in Palestina. Pertanto è contro ogni tregua, negoziato e concessione di terra in cambio di pace. Tuttavia non se ne fa una questione razziale o religiosa, poiché l'avversione agli israeliani è in virtù del loro essere “sionisti”, non in quanto razzialmente o religiosamente “ebrei”. Al contrario *Ḥizb Allāh* considera Israele stesso una *entità razzista*, in quanto basata sulla “ebraicità”.

Riecheggiando Khomeyni, *Ḥizb Allāh* ha anch'esso lanciato un appello per l'unità del mondo musulmano, sul fronte interno libanese come su quello esterno, al fine di evitare i pericoli che le divisioni tra le varie componenti hanno sempre alimentato. In particolare si denunciano coloro che hanno seguito le ingiunzioni dei *colonizzatori imperialisti*, i quali hanno fatto leva sulle divisioni per estendere e proteggere la propria egemonia. Secondo *Ḥizb Allāh* è dunque necessario unire le forze, nel rispetto delle rispettive differenze che non devono precludere l'unità e la cooperazione tra sunniti e sciiti, su una base di valori e batta-

²⁰¹ *al-risāla al-maftūḥa 'ilā al-mustaḍ'afīn fī lubnān wa al-'ālam*, (2 febbraio 1985).

glie condivise: ad esempio l'anti-imperialismo o la liberazione di Gerusalemme. Questi appelli all'unità hanno dato frutti positivi, sia in Libano con *al-Jamā'a al-Islāmīyya*, sia in Palestina con *Ḥamās*.²⁰² Per quanto riguarda l'anti-imperialismo, questo prende le mosse dalla considerazione iniziale circa gli oppressori e gli oppressi. Se questo infatti informa tutti i punti chiave del pensiero e dell'azione di *Ḥizb Allāh*, è ancora più vero per quanto attiene al discorso anti-imperialista. La relazione oppressori/oppressi si manifesta a livello internazionale, tra nazioni che opprimono e nazioni che vengono oppresse. Il Libano è ovviamente una nazione oppressa da Stati Uniti, Francia e Israele. Ma il discorso anti-imperialista assume anche una forma culturale e valoriale nel momento in cui viene criticato il fenomeno della occidentalizzazione, significativamente chiamata *westoxification*. La critica nei confronti dell'occidentalizzazione parte dall'annichilimento che l'ordine islamico subisce. Inoltre l'ordine islamico è portatore di una visione olistica, in cui non manca la dimensione spirituale, al contrario assente in ogni prospettiva materialista, sia essa capitalista che socialista. Dunque, la Rivoluzione Islamica non deve puntare alla modernizzazione dell'Islam quanto piuttosto alla islamizzazione della modernità. Questo rappresenta, secondo *Ḥizb Allāh*, una potente minaccia al materialismo presente in Occidente.²⁰³ Per quanto riguarda l'ultimo punto, il *jihād* e il martirio, ne abbiamo già esposto i contenuti nel precedente paragrafo dedicato ai pilastri dell'ideologia. Resta tuttavia da dire che il piccolo *jihād* nella sua accezione difensiva (quella “espansiva” non è legittimata durante l'occultamento dell'Imām al-Mahdī) viene praticato contro i nemici interni di allora, i maroniti, e contro i nemici regionali e internazionali, e cioè gli Stati Uniti, la Francia e Israele.²⁰⁴

Il Secondo manifesto politico (2009)

Il sopravvenire di numerosi cambiamenti in seguito al 1985, data della pubblicazione della Lettera Aperta, modificò il contesto nel quale *Ḥizb Allāh* si trovava ad agire: la fine del bipolarismo globale e l'inizio dell'unipolarismo americano diretto all'instaurazione di un nuovo ordine mondiale; il sempre maggior sostegno che gli Stati Uniti e l'Occidente in generale hanno accordato a Israele; la fine della guerra tra Iraq e Iran, la fine della guerra civile

²⁰² ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Identity Construction*, p.158.

²⁰³ *Ibidem*, p. 159.

²⁰⁴ *Ibidem*, pp. 159-160.

in Libano e l'inizio di una nuova stagione politica. Questi sono solo i più evidenti cambiamenti che già a partire dalla metà degli anni '90 indussero *Hizb Allāh* a ipotizzare l'elaborazione di un nuovo manifesto politico. Si riteneva necessario un adattamento dei principi alle nuove circostanze e un ridisegno delle strategie di medio e di lungo periodo.²⁰⁵ Fu così che il 30 novembre del 2009, in seguito all'ottavo conclave della *shūrā*²⁰⁶ del partito, venne reso pubblico il nuovo manifesto che delineava le dinamiche politiche nazionali, regionali e internazionali di *Hizb Allāh*. Si occupava inoltre della resistenza, delle riforme politiche, economiche, sociali e amministrative e ribadiva la necessità di abolire il sistema confessionale e di implementare gli accordi di Ṭā'if. Il documento inizia con una nota introduttiva nella quale si ripercorrono gli avvenimenti chiave che hanno portato alla nuova congiuntura storica. Le vittorie riportate dalla resistenza – si legge nel documento – pongono *Hizb Allāh* lungo una parabola ascendente, mentre le sconfitte e i fallimenti delle politiche statunitensi e israeliane pongono la loro egemonia lungo una parabola discendente. Questo è il bilancio degli ultimi due decenni di lotta. Successivamente il documento si divide in tre parti: a) l'egemonia americana e occidentale; b) la sua situazione interna del Libano e i suoi rapporti con gli altri attori internazionali; c) la causa palestinese.

Il primo capitolo, dedicato all'egemonia statunitense nel mondo e al suo progetto per il Medio Oriente, esprime il giudizio di *Hizb Allāh* circa la mentalità alla base della politica statunitense, consistente nel presupposto che il mondo sia *di loro proprietà*, in virtù della propria superiorità tecnologica e militare. L'egemonia statunitense ha avuto una spinta negli anni '90, in seguito alla caduta dell'Unione Sovietica, e ha raggiunto l'apice con la guerra in Afghanistan e Iraq, con le aggressioni nei confronti di Gaza, con i bombardamenti del Libano nel 2006. Tutto ciò è stato reso possibile dal meccanismo attivato dalla globalizzazione, il cui capitalismo selvaggio ha imposto «il tipo più pericoloso sfruttamento civile, culturale, economico e sociale».²⁰⁷ In questo schema ha assunto un ruolo centrale la nozione di “terrorismo”, termine utilizzato per legittimare i mezzi con cui l'egemonia viene perpetuata ed espansa: catture, arresti e detenzioni arbitrarie, interventi armati contro Stati sovrani, punizioni collettive nei confronti di popoli interi. Ma i fallimenti delle guerre in Iraq, Afghanistan e Libano hanno causato un'erosione del prestigio internazionale degli Stati Uniti e una loro

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 160.

²⁰⁶ La *shūrā* (lett. “consultazione”) è l'organo supremo del movimento, attualmente composto da 7 membri.

²⁰⁷ *al-wathīqa al-siyāsīya li-hizb allāh*, 30-11-2009, cap. 1, par 1.

ritirata strategica. *Ḥizb Allāh* tuttavia ritiene che gli Stati Uniti non lasceranno la scena facilmente e faranno di tutto per difendere i propri *interessi strategici*.

Il secondo capitolo è incentrato sul Libano ed esordisce con un paragrafo significativo, in quanto rappresenta da sé una risposta alle accuse indirizzate contro il partito. Accuse secondo le quali *Ḥizb Allāh* sarebbe un movimento fondamentalista transnazionale il cui unico obiettivo è l'islamizzazione della società. Al contrario, la sua natura di movimento “nazionalista islamico” si evince proprio in questo paragrafo iniziale del primo capitolo:

Il Libano è la nostra patria e la patria dei nostri padri e antenati. È anche la patria dei nostri figli, nipoti e delle generazioni future. [...] Vogliamo che ci sia unione e coesione tra la terra, il popolo, lo Stato e le istituzioni. Noi rifiutiamo ogni forma di frammentazione o di federalismo, esplicita o mascherata. Vogliamo che il Libano sia sovrano, libero, indipendente, forte e capace. [...] Una delle condizioni più importanti per la creazione e la continuità di una patria di questo tipo è quella di avere uno Stato equo, capace e forte, nonché un sistema politico che rappresenti veramente la volontà del popolo e le sue aspirazioni per la giustizia, la libertà, la sicurezza, la stabilità, il benessere e la dignità.²⁰⁸

In questo brano sono presenti tutti i principi essenziali dai quali deriva ogni argomentazione riguardante la politica interna libanese. In particolare, vi sono alcuni elementi, alcune idee di fondo che ribadiscono il carattere nazionale (se non “nazionalista”) del movimento: l'esigenza di unità del popolo attorno alla propria identità libanese, un sistema politico che vada al di là delle divisioni confessionali («il principale problema del sistema politico libanese [...] è il confessionalismo politico»),²⁰⁹ uno Stato forte costruito sull'identità libanese e sulla volontà popolare che possa garantirne la sicurezza e la sovranità. Ne deriva che la resistenza – trattata nel secondo paragrafo – è un elemento essenziale fino a quando il Libano non sarà in grado di dotarsi di uno Stato capace di difendere il popolo e il territorio contro «le continue minacce israeliane e le loro ambizioni».²¹⁰

Il quarto paragrafo è incentrato sulle relazioni tra Libano e rifugiati palestinesi ivi presenti. Se da un lato si intende migliorare la condizione dei rifugiati tramite il riconoscimento di adeguati diritti sociali e civili, dall'altra si preme perché il Libano si faccia pro-voce del “diritto al ritorno” dei palestinesi nelle loro case e nella loro terra. In questo contesto

²⁰⁸ *Ibidem*, cap. 2, par. 1.

²⁰⁹ *Ibidem*, cap. 2, par. 3.

²¹⁰ *Ibidem*, cap. 2, par. 2.

è chiaro il motivo per cui *Ḥizb Allāh* si dichiara contrario alla concessione della cittadinanza libanese ai rifugiati palestinesi. Questo sarebbe un passo verso la piena integrazione di questi nello Stato libanese, un inammissibile passo verso la rinuncia al *diritto al ritorno*, nonché un indiretto e implicito riconoscimento della *entità sionista*:

Conferire ai palestinesi in Libano i loro diritti civili e sociali, che migliorino le loro condizioni umane e preservino la loro identità e la loro origine [...] Sostenere il Diritto al Ritorno dei palestinesi e rifiutare il loro insediamento permanente e definitivo in Libano.²¹¹

Il quinto paragrafo è dedicato alle relazioni con il mondo arabo. La sottolineatura dell'identità araba del Libano e della comunanza di interessi tra i vari Paesi arabi è un indicatore di come *Ḥizb Allāh* si voglia fare interprete ed erede del più vasto nazionalismo arabo, recuperando le storiche *cause arabe*, prima fra tutte quella del conflitto arabo-israeliano. In buona sostanza *Ḥizb Allāh* riesce a configurare la resistenza come *trait d'union* tra nazionalismo libanese e il più ampio nazionalismo arabo. È naturale, quindi, come in questo contesto la Siria abbia assunto un ruolo di primo piano nella lotta per la causa araba e nel sostegno alla resistenza, diventando così un imprescindibile alleato strategico del Libano:

Vogliamo sottolineare come la necessità di stringere notevoli rapporti tra Libano e Siria sia un'esigenza politica, economica e di sicurezza dettata dai due Paesi, dai due popoli, dagli imperativi geopolitici, dai requisiti per la stabilità del Libano e per far fronte alle sfide comuni. Ci appelliamo, inoltre, perché si ponga fine a tutti i sentimenti negativi che hanno intralciato i rapporti bilaterali in questi ultimi anni e affinché queste relazioni ritornino al loro stato normale il più presto possibile.²¹²

Nel sesto paragrafo vengono presentate le relazioni con il mondo islamico. Si ricorda l'importanza di unità tra tutti i musulmani e tra tutti gli Stati islamici, stando in guardia dai tentativi di istigazioni settarie, soprattutto tra sciiti e sunniti, il cui unico scopo è gettare discordia tra i musulmani per indebolirne le potenzialità. Questi contrasti interni sono parte del noto progetto occidentale che punta alla divisione, su base razziale o religiosa, delle società che si intende dominare:

²¹¹ *Ibidem*, cap. 2, par 4.

²¹² *Ibidem*, cap. 2, par 5.

I conflitti e le tensioni confessionali creati artificialmente [...] la creazione di contrasti razziali [...] l'intimidire e terrorizzare le minoranze, il continuo drenaggio cristiano dall'Oriente arabo [...] sono tutti fattori che minacciano la coesione delle nostre società, indebolendo le sue forze e incrementando le difficoltà per la rinascita e lo sviluppo. Invece di essere una fonte di ricchezza sociale e di vitalità, le diversità confessionali sembrano essere sfruttate come fattori di incitamento alla divisione sociale. Un tale abuso sembra essere il risultato dell'intersezione di deliberato politiche occidentali – soprattutto americane – e di divisioni interne fanatiche ed irresponsabili, oltre che di un ambiente politico instabile.²¹³

Così come la Siria assume un ruolo importante all'interno del mondo arabo, l'Iran è «uno Stato centrale nel mondo islamico». Questo si deve alla sua storia, alla sua rivoluzione che, sin dall'inizio, si è posta di traverso rispetto ai piani statunitensi e israeliani nella regione. Inoltre l'Iran ha sempre sostenuto i movimenti di resistenza e *la causa primaria*, ossia la causa palestinese. Pertanto, dopo aver sottolineato la necessità di cooperare tra i diversi Stati islamici al fine di affrontare l'invasione culturale e incentivare uno scambio proficuo tra questi Paesi, il nuovo manifesto dedica ampio spazio all'Iran e alla necessità per tutto il mondo arabo e musulmano di rafforzare i rapporti con esso:

L'Iran, che ha formato il suo credo politico e costruito la sua portata dinamica sulla base della “centralità della causa palestinese”, dell'ostilità verso “Israele”, dell'ostacolare le politiche statunitensi e dell'integrazione con l'ambiente arabo e islamico, deve essere rispettato con la volontà di cooperare fraternamente. L'Iran deve essere percepito come un centro di rinascita e uno strategico centro di gravità, un esempio di sovranità, indipendenza e libertà, un sostenitore del progetto contemporaneo di indipendenza arabo-islamica e una potenza che rafforza il potere e l'impermeabilità dei Paesi e dei popoli della nostra regione.²¹⁴

L'ultimo paragrafo del capitolo ribadisce la responsabilità della *egemonia unilaterale* in termini di equilibrio e stabilità internazionale, ma fa riferimento anche all'Europa, accusata di *incapacità* e *inefficienza*, e all'America Indio-latina che sta attuando delle politiche apprezzate da *Hizb Allāh*:

Dal nostro punto di vista, i presupposti per la stabilità e per la cooperazione euro-araba richiedono la costruzione di un approccio europeo più indipendente, giusto

²¹³ *Ibidem*, cap. 2, par 6.

²¹⁴ *Ibidem*.

e obiettivo. È impossibile costruire un comune ambito vitale di politica e sicurezza senza questa trasformazione, al fine di garantire che siano affrontati i sintomi delle crisi e dell'instabilità. D'altra parte abbiamo osservato con molta attenzione e profondo rispetto lo sforzo indipendente e libero che si oppone all'egemonia sugli Stati latino-americani. Ci sono molteplici punti in comune tra i loro progetti e i progetti dei movimenti di resistenza della nostra regione, cosa che contribuisce a costruire un sistema internazionale più equilibrato e giusto. [...] In questo quadro, lo slogan "Unità degli Oppressi" rimane uno dei pilastri della nostra concezione politica per costruire la nostra consapevolezza, le nostre relazioni e i nostri atteggiamenti verso le cause internazionali.²¹⁵

Con il nuovo Manifesto resta immutata la posizione circa la questione palestinese e l'avversità alla *entità sionista*. Questo tema viene affrontato nel terzo capitolo e ricalca perfettamente il pensiero già espresso nel 1985 ai tempi della Lettera Aperta, dimostrando quindi come questo obiettivo politico sia sempre stato centrale nel discorso di *Ḥizb Allāh*. L'accusa è quella di far parte di un progetto coloniale, di essere basato su un'ideologia razzista e che, a causa della sua *innaturalità*, sia destinato alla scomparsa:

Sin dalla sua usurpazione della Palestina e dalla cacciata del suo popolo nel 1948 con il sostegno e l'appoggio delle potenze allora egemoniche, l'entità sionista ha rappresentato un'aggressione diretta, un grave pericolo e una minaccia per la sicurezza e la stabilità di tutta la regione araba e per i suoi interessi. [...] Il movimento sionista è un movimento razzista a livello sia pratico che teorico. È il prodotto di una mentalità arrogante, opprimente e dominante. Il suo progetto è fondamentalmente la giudaizzazione mediante l'espansione degli insediamenti. [...] Da parte nostra la lotta [contro Israele] non è in alcun modo basata sullo scontro religioso o sulla faziosità razziale o etnica. [...] Questa entità artificiale basata sull'usurpazione vive una crisi esistenziale che preoccupa i suoi dirigenti e i suoi sostenitori, perché si tratta di un neonato innaturale e di un'entità incapace di vivere e durare, cioè soggetta alla distruzione.²¹⁶

Il giudizio sul sionismo rimane dunque assolutamente immutato, fortemente critico dei suoi presupposti teorici (il movimento sionista è *razzista*), del suo progetto politico (è un progetto *coloniale*) e dei suoi risvolti pratici (è *opprimente*). In questo contesto anche il giudizio sui negoziati e sul "processo di pace" è fortemente critico, rifiutando categoricamente

²¹⁵ *Ibidem*, cap. 2, par. 7.

²¹⁶ *Ibidem*, cap. 3, par. 1.

qualsiasi tipo di accordo che possa anche indirettamente legittimare e portare al riconoscimento della *entità sionista*: «Questa nostra posizione è una posizione finale, definitiva e permanente, che non è oggetto di negoziazione o ritiro, anche se il mondo intero dovesse riconoscere “Israele”». ²¹⁷ Le argomentazioni contrarie ad ogni genere di accordo, oltre ad avere una motivazione di principio, sono basate su un giudizio negativo dei risultati a cui hanno condotto gli accordi con Israele stipulati da alcuni Stati arabi:

Per quanto riguarda l'entità sionista, con cui ritengono di poter fare pace, essa ha dimostrato, in tutte le fasi dei negoziati, che non cerca né auspica la pace. Piuttosto, sta sfruttando i negoziati per imporre le sue condizioni [...] Per conseguire ciò, mira ad una aperta normalizzazione ufficiale e pubblica che renda possibile la convivenza naturale e la sua integrazione nel sistema regionale e la imponga come uno *status quo* nella regione. ²¹⁸ [...] Ciò impone la responsabilità storica della nazione musulmana e dei suoi popoli di ripudiare questa entità, indipendentemente dalle pressioni e dalle conseguenti sfide. Piuttosto, la nazione musulmana e i suoi popoli devono continuare a lavorare per liberare tutte le terre usurpate e ripristinare tutti i diritti depredati, a prescindere da quanto tempo e da quanti sacrifici questo richiederà. ²¹⁹

²¹⁷ *Ibidem*, cap. 3, par. 4.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*, cap. 3, par. 1.

III

Concetti fondamentali, problematiche iniziali nell'Islam sciita e approccio all'opera di 'Alī Fayyāḍ

1. Alcune considerazioni preliminari sulla *shī'a*

In questo capitolo cercheremo di delineare gli aspetti e gli elementi costitutivi dell'Islam sciita, attraverso una brevissima ricognizione storica per poi passare alla descrizione di alcuni elementi caratteristici (l'*imāma* e la *walāya*), senza tralasciare la sfera più profonda, che, secondo lo stesso Corbin, è l'essenza ultima dell'Islam sciita.¹ Non è dunque nostra intenzione dilungarci troppo sull'insieme degli aspetti storici e dottrinali, anche perché non è questo il luogo per farlo. Ci limiteremo a fornire alcuni fondamentali tasselli per proseguire il nostro discorso sulle questioni dell'autorità nel pensiero sciita contemporaneo. In seguito, proseguiremo tutta la nostra ricognizione attraverso l'opera di 'Alī Fayyāḍ.

Come abbiamo doverosamente anticipato nella parte dedicata alla metodologia, l'Islam sciita non può certo essere ridotto a una mera diatriba dinastica, animata da un certo legittimismo politico.² L'equivoco affonda le sue radici nelle fonti utilizzate dagli orientalisti europei degli esordi. È un dato di fatto che l'Europa avesse, e abbia, una maggiore possibilità di comunicare con i territori nordafricani e dell'Anatolia, di tradizione prevalentemente sunnita, rispetto ai più distanti territori del *mashriq* arabo, dalla forte presenza sciita. Per non parlare dell'ancora più geograficamente lontano mondo persofono a stragrande maggioranza sciita. Se dunque volessimo trovare una scusante per questi studiosi, è in questa prossimità geografica e comunicativa che dovremmo andare a rovistare. Ci si accorgerebbe quindi che per tanto, e troppo, tempo l'Europa ha conosciuto l'Islam sciita esclusivamente per il tramite dell'Islam sunnita; e, per la precisione, attraverso la sua "eresiologia", cosa che può darci la cifra della parzialità, quando non della faziosità, dell'immagine fornitaci. È a questo riguardo

¹ «L'Islam professato dalla coscienza sciita è una religione iniziatica; lo sciismo rappresenta la gnosi dell'Islam». (CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, traduzione di Mariolina Bertini, SE, Milano 2008, p. 21).

² CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, p. 24.

che si riferisce Corbin quando rivendica l'innovatività del suo lavoro: «Noi non abbiamo tratto le nostre informazioni dagli “eresiografi”. Siamo andati direttamente alle fonti».³ Ma, come spesso capita, le cattive abitudini più passa il tempo e più si consolidano, e dobbiamo quindi constatare con rammarico che tutt'oggi la cognizione che si ha dell'Islam sciita, anche in ambito accademico, continua a provenire da quell'errore e da quella miopia iniziale. Non è un caso se nelle nostre università l'Islam sciita viene studiato come “setta fuoriuscita” dall'alveo “originario” dell'Islam sunnita, quello quantitativamente maggioritario e più “autentico”; e le sue differenze emergono in negativo rispetto a quest'ultimo, secondo lo schema: “questo è l'Islam sunnita, aggiungi le differenze in più e in meno, e ottieni l'Islam sciita”.

Tuttavia, la realtà è differente, ed è facile constatare come un credente sciita si definisca “musulmano” (*muslim*), senza ulteriore bisogno di autodefinirsi “sciita” (*shī'ī*), per il semplice motivo che il suo essere *muslim* significa ciò che *noialtri* abbiamo bisogno di definire “sciita” per la comodità di incasellarlo nelle nostre categorie. Certo, con questo non intendiamo assolutamente negare che vi siano delle differenze profonde tra ciò che chiamiamo Islam sciita e Islam sunnita. Anzi. Ciò che intendiamo affermare è l'infondatezza della visione per cui l'Islam sciita non è altro che uno “scisma” dalla sua natura originale e originaria. Se prendessimo in considerazione lo stesso credente sciita di prima e gli chiedessimo cosa ne pensa in proposito, non esiterebbe un istante ad affermare che l'Islam sciita è il vero Islam. Ovvero, se quegli orientalisti avessero conosciuto l'Islam per il tramite della *shī'a*, probabilmente ora ci troveremmo a fare un discorso speculare. E basterebbe questa presa di coscienza per capire che è necessario smuovere un po' le acque dell'islamistica occidentale.

Per fare emergere la cifra della deformazione che è stata attuata, soprattutto in Occidente, è opportuno effettuare alcune considerazioni anche sulla traduzione del termine stesso da cui prende nome lo Sciismo. Il termine *shī'a*, viene spesso tradotto con “fazione” e “setta”. In realtà abbiamo buona ragione di dubitare dell'esattezza di questa traduzione per due ordini di motivi. In primo luogo, le considerazioni appena fatte sulle modalità e i veicoli per il tramite dei quali l'Europa ha conosciuto l'Islam sciita potrebbero indurci a sospettare che la nostra traduzione non sia altro che il riflesso di un modo preconconcetto di inquadrare ciò a cui il termine si riferisce. E dunque, essendo noi convinti che l'Islam sciita sia una “setta”

³ CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, 3ª ed., traduzioni di Vanna Calasso (prima parte) e Roberto Donadoni (parte seconda), Adelphi, Milano 2007, p. 15. [1ª ed. 1973].

o una “fazione” fuoriuscita dal suo alveo principale, allora la traduzione non potrà che essere questa, combaciando, in buona sostanza, all’idea che l’Islam sunnita ha dello sciismo. In secondo luogo, l’etimologia della radice araba *sh-y-* ‘ ci suggerisce qualcosa che ha più a che vedere con l’idea di “apparire”, “diffondersi”, “diventare conosciuto presso tutti” e, in seconda forma, di “seguire”, “accompagnare”, “scortare”, oppure, in sesta forma, “essere d’accordo” e “condividere un’idea”.⁴ Ma, pur ammettendo l’esattezza della traduzione, non ci sarebbe ombra di dubbio che un’accezione negativa non poteva che essere attribuita all’imamismo da chi amico dell’imamismo non era. Un po’ come è il caso dell’uso dei termini “pagano” e “paganesimo”. In realtà, come afferma Husayn Jafri, al tempo della nascita della cd. frattura, le parti in campo non avevano una denominazione precisa.⁵ Tuttavia, non siamo linguisti e per noi la lingua è lo strumento e non il fine. Quel che ci preme sottolineare è la tendenziosità di certe traduzioni che, soprattutto in chi è alle prime armi con lo sciismo, possono ingenerare non pochi malintesi.

2. Concetti e terminologia di base nell’avvento della *shī’a*

La storia che ritroviamo nella stragrande maggioranza dei testi occidentali, come abbiamo anticipato, incentra la questione sciismo-sunnismo su un conflitto insorto in merito alla questione della successione (*khilāfa*) alla guida della comunità islamica (*umma*) in seguito alla scomparsa del Profeta inviato di Dio (*nābī rasūl allāh*). Secondo la versione sunnita, Muḥammad morì senza nominare nessuno come suo successore alla guida della *umma*, il quale avrebbe dovuto corrispondere al migliore della comunità ed essere eletto per consenso (*ijmā’*) dalla *shūrā* (assemblea) dei capi tribali. In assenza del Profeta, il suo successore avrebbe ereditato l’autorità politica, ma non quella religiosa. Al contrario, la dottrina sciita sostiene che con la morte di Muḥammad (*khātim al-nubūwa*, il Sigillo della Profezia) si sia chiuso il ciclo della profezia (*dā’irat al-nubūwa*), dando così inizio al ciclo della *walāya* (*dā’irat al-walāya*), ovvero all’iniziazione spirituale della profezia. Come vedremo

⁴ Queste definizioni sono estrapolate dal dizionario *al-munjid*, dār al-mashriq, bayrūt 2008, nonché dal canonico vocabolario arabo-italiano di Renato Traini.

⁵ Cfr. JAFRI Sayyid Husayn Muhammad, *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Librarie du Liban, Beirut 1979, cap. 1.

meglio in seguito, la *walāya* sarà prerogativa dei dodici Imam Purissimi (*ma'ṣūm*), discendenti del Profeta (*ahl al-bayt*, la Gente della Casa) e detentori del senso esoterico (*bāṭin*) del messaggio profetico (*risāla*). I dodici Imam sono incarnati nelle persone di 'Alī ibn Abī Ṭālib, cugino di Muḥammad e marito della figlia Fāṭima, e i loro undici discendenti diretti. Costoro godono dell'investitura divina (*naṣṣ*) e dell'autorità spirituale e, di conseguenza, politica. Pertanto, non sarà difficile intuire come l'autorità, nell'Islam sciita, proviene direttamente da Dio, e che la questione della successione temporale risulta marginale, dato che la successione al Profeta (*khilāfa*) può acquistare senso solo alla luce della *walāya*, ossia dell'iniziazione spirituale (*infra*, § 3).

Tuttavia, il successore (*khalīfa*, “califfo”) di Muḥammad venne eletto nella persona di suo suocero e compagno Abū Bakr, mentre 'Alī ibn Abī Ṭālib, non ricevette un supporto altrettanto importante dai Banū Hāshim, il clan di Muḥammad, e dagli altri compagni del Profeta. Coloro i quali sostenevano la *khilāfa* di 'Alī ibn Abī Ṭālib saranno in seguito soprannominati *shī'at 'alī*, ovvero i “seguaci di 'Alī” (v. *supra*). Quest'ultimo, a riprova della diversa concezione di *khilāfa*, non esclusivamente temporale ma anzitutto spirituale, riconobbe e prestò fedeltà ad Abū Bakr e ai due suoi successori 'Umar ibn al-Khaṭṭāb e 'Uthmān ibn 'Affān, senza tuttavia riconoscerne l'autorità spirituale e, di conseguenza, la produzione giurisprudenziale, che infatti, come vedremo, nella concezione sciita emana esclusivamente dalla *walāya*. Lo scontro tra le due parti sfociò in guerra interna (*fitna*, lett. “sedizione”) ed ebbe il suo inizio durante il terzo califfo 'Uthmān ed il suo culmine con il martirio di Ḥusayn, figlio di 'Alī e terzo Imam. Sarà proprio quest'ultimo evento a costituire un elemento centrale nella fede imamita e nella sua cultura politica. Ḥusayn rappresenta infatti l'Imam che in nome della giusta battaglia, combatte con la consapevolezza di andare incontro a morte certa, assurgendo a simbolo di una comunità oppressa dall'ingiustizia e dall'usurpatore al potere. La celebrazione di questo epico martirio, accaduto nel 680, avviene nel decimo giorno (*'ashūrā'*) del mese di *muḥarram*. L'andare intenzionalmente incontro a morte certa al fine di redimere la *umma* dall'errore, dà adito a numerosi parallelismi con la figura del Cristo per il cristianesimo.⁶ Sul piano politico, a partire dal quarto Imam, il realismo e il pragmatismo degli Imam si tradusse in una astensione volontaria dal potere, in ragione dell'inutilità e, anzi, delle conseguenze auto-distruttive che il prosieguo della lotta avrebbe

⁶ MOUSSAWI Ibrahim, *Shi'ism and the Democratisation Process in Iran, With a Focus on Wilayat al-Faqih*, SAQI, London 2011, p. 25. È un parallelismo effettuato anche da studiosi cattolici con una profonda conoscenza dell'Islam. A titolo d'esempio, citiamo: CARDINI Franco, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Bari 2007.

comportato. Questo non significò un'abdicazione dall'Imamato (*imāma*), dalla guida spirituale, che, al contrario proseguì con tutti i successivi Imam, elaborando un *corpus* dottrinale immenso. Al contrario, negli occhi del fedele, l'astensione dalla lotta per il potere contribuì a corroborare l'istituzione dell'Imamato (*imāma*) in termini di purezza (*'iṣma*), dando così avvio a un atteggiamento che dagli studiosi è stato definito tipico dello sciismo: il quietismo e il fatalismo politico.⁷

Dunque, a partire dal martirio dell'Imam Ḥusayn, nessuno dei successivi Imam darà battaglia per il riconoscimento dei propri diritti. Questo atteggiamento quietista perdurò fino all'altro evento fondante del credo imāmīta: la grande occultazione del 941 (*al-ghayba al-kubrā*) del dodicesimo Imam, al-Mahdīy, il quale farà ritorno (*raj'a*) sulla Terra alla fine dei tempi per porre fine alle ingiustizie e alla deviazione dalla *risāla* profetica, e istituendo un regno fondato sulla giustizia. Ma fino ad allora, e nei secoli successivi alla *ghayba* del dodicesimo Imam, la comunità degli *'ālim* (dotti, pl. *'ulāmā*) affrontò il tema dell'autorità e della politica, elaborando svariate opinioni in merito. Il dilemma era: una volta che l'ultimo degli Imam si era occultato, chi avrebbe avuto l'autorità di interpretare il Corano e la *sunna*?⁸ Ora non è questa la sede per ripercorrere secoli di giurisprudenza imāmīta, sia perché non è il nostro obiettivo, sia perché potrebbe impegnare un'intera vita, per via della mole di materiali da studiare. Per ora possiamo rimandare all'encomiabile lavoro di Abdulaziz Sachedina, che è stato un po' l'apripista in Occidente degli studi in merito alla questione dell'autorità nella giurisprudenza sciita.⁹

Basti qui anticipare come l'istituzione religiosa imāmīta, nel suo complesso, abbia avuto un punto di svolta con il prevalere della scuola *uṣūlīy* rispetto alla scuola *akhbārīy*. Quest'ultima, letteralista e rigorista, sosteneva un'interpretazione letterale della *sunna* che non lascia spazio all'intelletto (*'aql*) e, dunque, all'*ijtihād 'aqlīy* (processo di deduzione intellettuale delle norme), ammettendo solo l'*ijtihād shar'īy* (processo di deduzione delle norme basato sulla lettera della Rivelazione). Al contrario, la scuola *uṣūlīy*, ammetteva l'importanza dell'intelletto, pertanto, il suo definitivo sopravvento a partire dal XVIII secolo, sotto la dinastia Qājār, e la conseguente istituzionalizzazione dell'*ijtihād*, elevò lo stato del *mujtahid*

⁷ CALDER Norman, "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition", *Middle Eastern Studies*, vol. 18, n. 1 (January 1982), pp. 3-20.

⁸ In ambito imāmīta la *sunna* comprende gli *ḥadīth* del Profeta e quelli dei dodici Imām. In ambito sunnita, essa si limita agli *ḥadīth* del solo Profeta.

⁹ SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988.

(colui che è qualificato a praticare l'*ijtihād*) alla qualità di vicario dell'Imam Nascosto nell'interpretazione della *sunna* e nella deduzione delle norme.¹⁰ Tale condizione permetterà anche lo sviluppo e l'istituzionalizzazione di una gerarchia religiosa in cui gli *'ālim* si disporranno in base ai loro studi, al loro merito, e dunque in base alle loro capacità in termini di *ijtihād*.¹¹ Questa gerarchia, tuttavia, non è da intendere come una gerarchia di comando: ogni esponente religioso manterrà la sua totale indipendenza, e la produzione intellettuale e giurisprudenziale di un *'ālim* è sempre individuale, tanto che è possibile trovare profonde differenze, non solo tra gli stessi contemporanei, ma anche tra un discepolo e il suo maestro, così come tra gli stessi discepoli di un unico maestro.¹²

3. I concetti di *imāma* e *walāya*

Come abbiamo più volte accennato, quando si parla della *khilāfa* dell'imamato (*imāma*), non si sta parlando di legittimità politica, poiché questa argomentazione rischia di secolarizzare la questione e di impedirne la comprensione nella sua totalità. Corbin afferma che non si tratta né di competizione né di rivalità tra gli Imam e qualsiasi altra dinastia, dato che si tratterebbe di una rivalità su piani differenti. E infatti effettua un parallelismo, citando la dinastia del Santo Graal delle tradizioni occidentali, la quale non è in competizione con alcuna dinastia di questo mondo, poiché «si tratta di un altro mondo».¹³ Da questo presupposto se ne può dedurre che, non trattandosi di legittimismo politico, la questione dell'autorità assume un connotato ben più intricato da sbrogliare. Se infatti si fosse trattato di una disputa dinastica, la storia dell'Islam imamita non avrebbe avuto un rapporto così controverso con il potere e l'autorità, e nulla avrebbe impedito l'emergere di altre figure capaci di guidare politicamente la comunità o dare battaglia per conquistare il potere. Al contrario, la dottrina imamita, sancisce che i detentori dell'autorità spirituale iniziatica (*walāya*) siano i dodici Imam, e che la legittimazione politica debba necessariamente procedere da questi. Il

¹⁰ Cfr. SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*.

¹¹ MOUSSAWI Ibrahim, *Shi'ism and the Democratisation Process...*, p. 29.

¹² SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, p. 8.

¹³ CORBIN Henry, *Nell'Islam iranico*, p. 45.

loro disinteresse per la sfera politica, posta in secondo piano rispetto a questioni più spirituali, ci fa capire che il mondo sul quale agivano era effettivamente un altro. Come vedremo, dunque, l'*imāma* costituisce un caposaldo del credo sciita, in quanto, veicolo di un altro caposaldo del credo e del *fiqh* sciita: la giustizia di Dio (‘*adl allāh*).¹⁴

Quando parliamo di sciismo imamita, ci riferiamo a tutti gli adepti che, sia in termini di dottrine speculative che di pratiche della religione, si rifanno all’insegnamento riportato dai dodici Imam, l’ultimo dei quali, il Mahdīy, pur essendo in occultazione, continua a essere presente su un piano sottile, mantenendo vivo e attuale la *risāla*.¹⁵ Questo non è un dettaglio di poco conto per chi pone a confronto sunnismo e sciismo: il primo infatti professa la chiusura della profezia con Muḥammad, che né è il Sigillo (*khātim*), senza prevedere null’altro fino alla fine dei tempi; ne consegue che in questa ottica la storia dell’umanità deve svolgersi rivolta indietro, verso quel momento in cui ogni comunicazione divina è interrotta e il messaggio è congelato.¹⁶ Al contrario, l’imamismo prevede che, alla morte del Profeta, la comunicazione tra Dio e l’umanità non si sia interrotta; questo grazie a una progressiva iniziazione al senso profondo ed esoterico (*bāṭin*) del messaggio profetico, fino al momento dell’apparizione del dodicesimo Imam (*khātim al-walāya*), ovvero quando tutti i segreti saranno manifestati e sarà così instaurato il regno della pura religione. Costui sarà l’annunciatore del giorno della Resurrezione (*qā’im al-qiyāma*).¹⁷

Dunque, diversamente rispetto al sunnismo, la dottrina sciita prevede che la chiusura del ciclo della Profezia (*dā’irat al-nubūwa*), sancita dalla morte di Muḥammad (il Sigillo della Profezia, *khātim al-nubūwa*), coincida con l’inizio del ciclo dell’iniziazione (*dā’irat al-walāya*). In tale fase sono i dodici Imam, i *walīy allāh* (gli Amici di Dio), coloro che, iniziati al senso profondo della *nubūwa*, devono iniziare i loro adepti all’esoterico della Profezia. Infatti, non essendoci altri profeti dopo Muḥammad, il ciclo della *walāya* deve preparare alla parusia dell’Imam Mahdīy, il dodicesimo Imam andato in occultazione. Dunque, così come Muḥammad rappresenta il Sigillo della Profezia, l’Imam Mahdīy costituisce il Sigillo della Iniziazione (*khātim al-walāya*).¹⁸ Stando così le cose, si capisce che l’argomentazione denigratoria, secondo cui gli sciiti venerano la figura di ‘Alī e denigrano quella di

¹⁴ SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi’ite Islam*, p. 26.

¹⁵ CORBIN Henry, *Nell’Islam iranico*, p. 72.

¹⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁷ *Ibidem*, p. 74.

¹⁸ CORBIN Henry, *L’Imām Nascosto*, p. 72-73.

Muḥammad, è assolutamente infondata; al contrario, nell'Islam imamita si tratta di due figure e di due funzioni complementari e inseparabili. Corbin ci utilizza un simbolismo solare e lunare probabilmente più chiarificatore di qualsiasi altra parola: se la funzione profetica di Muḥammad costituisce il sole da cui proviene la luce, l'Imam rappresenta la luna che mutua la propria luce dal sole.¹⁹ In una tale concezione delle cose, non si può certo dire che il sole venga sminuito o denigrato.

In buona sostanza, possiamo affermare che l'*imāma* è quell'istituzione necessaria che, alla morte del Profeta, è preposta alla gestione degli affari spirituali e materiali della società islamica, posta sotto la guida dell'Imam per designazione divina (*naṣṣ ilāhīy*). L'argomentazione procede secondo uno dei principi cardine del credo sciita: la giustizia di Dio (*'adl allāh*). In virtù di questa Dio ha creato l'universo e ogni sua creatura viene guidata verso il raggiungimento della perfezione. E così come ogni creatura viene guidata nella sua evoluzione secondo le proprie specificità, anche l'uomo è destinatario di una via tracciata a sua misura e lungo la quale viene guidato per raggiungere la propria meta. La via tracciata è in questo caso il simbolo della *risāla*. Ma la necessità di inviare agli uomini un profeta per segnare la strada, è la medesima necessità che porta Dio a inviare una guida (*imām*) che sostituisca il Profeta dopo la sua morte. Tale guida non è portatrice di una nuova "via", di un nuovo messaggio profetico (*risāla nubūwīya*), ma possiede, in virtù del suo grado di iniziazione e vicinanza a Dio (*walāya*), il medesimo grado di perfezione e infallibilità proprie del Profeta, così da custodire il sapere più profondo della religione, trasmetterlo nella sua genuinità, e guidare l'umanità sulla retta via (*ṣirāṭ mustaqīm*). L'imamato previene dunque che il credente, seppure in buona fede ma comunque non immune dall'errore e dal peccato, possa alterare il sapere derivato dalla Rivelazione.²⁰

L'argomentazione razionale è dunque la seguente: se Dio ha inviato il suo ultimo Profeta per portare, col suo messaggio, la legge definitiva (*sharī'a*), come è possibile che non abbia delegato nessuno a guidare e gestire l'applicazione di tale legge? Sarebbe stato plausibile che l'applicazione di tale legge fosse stata garantita esclusivamente per una ventina d'anni, fino alla morte del Profeta, lasciando poi la comunità in balia di se stessa? La risposta sarebbe evidente, perché ogni legislatore elabora le leggi col fine di farle eseguire e

¹⁹ CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, p. 76.

²⁰ al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-shī'a fī al-islām*, dār al-walā', bayrūt 2013, p. 181-191.

non per enunciarle semplicemente a parole e lasciarle scritte sulla carta.²¹ Al contrario l'Islam è una religione universale e perpetua, la cui funzione è quella di guidare gli uomini fino alla fine dei tempi, ragione per cui è necessaria una guida designata e qualificata in grado di guidare un organismo sociale e mantenerlo in vita, senza la quale, altrimenti, questo cesserebbe di esistere in pochissimo tempo. A riprova di ciò, lo stesso Profeta, quando si assentava da Medina, o quando conquistava un territorio, nominava qualcuno a cui affidava l'incarico di amministrare in sua vece. La dottrina sciita, dunque, chiede: come sarebbe possibile che il Profeta non avesse nominato il suo successore?²²

Oltre le argomentazioni logiche e razionali, la dottrina imamita fornisca anche alcune prove documentali che attestano, nella visione sciita, la designazione di 'Alī ibn Abī Tālib, primo dei dodici Imam, da parte di Muḥammad. Il più celebre e significativo è il *ḥadīth al-ghadīr*, in cui il Profeta, davanti ad una folla di centoventimila persone, sollevò una mano di 'Alī e disse: «Colui di cui io sono il *mawlā*, 'Alī è il suo *mawlā*»²³. Non ci dilungheremo qui a discutere del complesso spettro semantico a cui il termine *mawlā* rimanda. Nel paragrafo dedicato alla *walāya* vedremo di spiegare più a fondo i vari significati a cui rimanda la radice araba *w-l-y*, e da cui deriva anche il termine *mawlā*, così come il termine *walīy*. In questa sede possiamo tuttavia riportare un passaggio di 'Alī Fayyāḍ che, nell'introduzione alla sua opera *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir* ("Teorie dell'autorità nel pensiero politico sciita contemporaneo"),²⁴ ci viene in soccorso, spiegando il significato del termine *mawlā*:

والوليّ والمؤلى يستعملان في ذلك كل واحد منهما، يقال في معنى الفاعل أي المؤالي، وفي معنى المفعول به أي المؤالي. ويقال فلان أولى بكذا أي أحرى، قال تعالى (النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم)... وقيل (أولى لك فأولى) من هذا، معناه العقاب أولى لك وبك... وقيل: معناه إنزجر. وإلى مثل ذلك يذهب صاحب «معجم مقاييس اللغة»! فيرى أن الولي

²¹ KHOMEINI Ruhollah, *Fundamentals of the Islamic Revolution. Selections from the Thoughts and Opinions of Imam Khomeini*, translated and edited by M. J. Khalili and S. Manafi Anari, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, Tehran s.d., p. 100.

²² TABATABA'I Allamah Sayyid Muhammad Husayn, *Compendio della dottrina islamica. I principi, l'etica, le norme*, a cura di Mostafā Bakhshkon, Associazione Mondiale dell'Ahlulbait, s.n.t., p. 113-114.

²³ man kuntu mawlāh fa-'alī mawlāh.

²⁴ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, (al-ṭab'a al-thānīya), silsilat al-dirāsāt al-ḥaḍārīya, markaz al-ḥaḍāra li-tanmīya al-fikr al-islāmīy, bayrūt 2010. [al-ṭab'a al-ūlā 2008].

هو القرب...، «والمولى المُعْتَق والمُعْتَق والصاحب، والحليف، وابن العم، والناصر،
والجار، كل هؤلاء من الولي وهو القرب».²⁵

A tal proposito si utilizzano sia *walīy* che *mawlā*, col significato di “agente” e cioè *muwālī* [sostenitore] e col significato di “agito” ovvero *muwālā* [sostenuto]. E si dice che una persona sia *awlā* all’incirca nel significato di *aḥrā* [il più adeguato]. L’Altissimo ha detto: «il Profeta è più vicino [*awlā*] ai credenti di quanto lo siano essi» (Cor. 33.6). E dice anche: «Bada [*awlā*], bada bene!» (Cor. 75.34) e in questo caso il suo significato è “la punizione più adeguata a te e per te”. E si dice che il suo significato sia “essere rimproverato”. E in questo modo procede l’autore del dizionario, sostenendo che il *walī* è la vicinanza... e «il *mawlā* [è] emancipatore ed emancipato, padrone, alleato, cugino, vincitore, vicino, e ognuno di essi è [in relazione] al *walī*, che indica la vicinanza».

Ne emerge che il termine *mawlā*, possa essere giustamente tradotto come “patrono”, il quale è tale anche in quanto “vicino” a colui dal quale l’autorità proviene, e viceversa.

4. Breve biografia di ‘Alī Fayyād

Nato nel 1962 nel villaggio di Ṭayba, all’interno del distretto di Marj ‘ayūn nel Libano meridionale, nel 1981, all’età di 19 anni, si trasferisce in Italia per studiare ingegneria, senza tuttavia completare il corso di studi. Ritornò così a Beirut per studiare filosofia e sociologia. Nel 1983 inizia il suo percorso all’interno di Hezbollah con la nomina a responsabile dell’educazione del movimento. Durante gli anni ’80 sarà sempre responsabile di questo settore e il suo lavoro riguarderà da vicino il settore dell’organizzazione. Il suo nome come candidato al Parlamento libanese inizia a girare sin dal 1992, ovvero sin dall’inizio della Seconda repubblica libanese e l’ingresso di Hezbollah nella scena politica-istituzionale libanese.²⁶ Nel 1995 diventa direttore del *think tank* del partito, il centro studi *al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq* (“Centro di consultazione per lo studio e la documentazione”) situato nel quartiere di Bi’r Ḥasan della periferia meridionale di Beirut, sull’autostrada Ḥāfīz al-Asad. Sin dall’inizio della sua attività nel movimento il suo ruolo è consistito

²⁵ *Ibidem*, p. 13.

²⁶ qabīsīy fātin, ‘*alī fayyād al-ātī min al-kitāb ilā al-majlis al-nuwāb: nā’ib li-awwal marra*, al-safir 22-6-2009.

nel contribuire alla produzione di idee e di ricerche, e alla teorizzazione della linea politica. Incaricato della direzione del Centro di consultazione, ha contribuito con un costante lavoro di supporto ai parlamentari e alle politiche del partito, nonché alle elaborazioni relative ai rapporti con i ministeri e le istituzioni statali. Come ebbe modo di dire in una intervista al quotidiano libanese *al-Safīr*:

وعملنا على مدى 15 عاماً في كل الملفات التي يعمل فيها النائب على صعيد قضايا التنمية والاقتصاد والتشريع والتخطيط. لذلك مثّلت الحزب في لقاء «الهيئة الوطنية للنظام الانتخابي» التي كان يديرها فؤاد بطرس. [...] كما مثّلت الحزب في اللجنة التي تشكلت في البرلمان لمناقشة «قانون اللامركزية الموسعة» التي كان يديرها النائب الراحل وليد عيّدو. وأعدنا أيضاً في المركز ملفات إعادة بناء الدولة في مرحلة ما بعد الحرب.²⁷

Abbiamo lavorato per quindici anni su tutti i dossier a cui lavorava ogni deputato per affrontare le questioni riguardanti lo sviluppo, l'economia, la legislazione e la pianificazione. Per questo motivo ho rappresentato il partito nella Commissione Nazionale per il Sistema Elettorale diretta da Fu'ād Buṭrus. [...] Così come ho rappresentato il partito all'interno del comitato istituito in Parlamento per discutere della legge sulla decentralizzazione, diretto dal defunto Walīd 'Aydu. Nel Centro abbiamo preparato anche numerosi dossier per la ricostruzione dello Stato nella fase successiva alla guerra civile.

Nell'anno accademico 2001-2002 conseguì un dottorato in sociologia politica presso l'Università libanese, con una tesi dal titolo *dirāsa fī ishkalīyāt al-fīkr al-siyāsīy al-islāmīy al-shī'īy al-mu'āṣir* (“Uno studio sulle problematiche del pensiero politico islamico sciita contemporaneo”), che sarà la base per la pubblicazione nel 2008 della prima edizione di *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir* (“Teorie dell'autorità nel pensiero politico sciita contemporaneo”). Questa pubblicazione sarà il focus principale del presente lavoro. Ma i quindici anni della sua direzione di *al-markaz al-istishārīy* sono anche gli anni più prolifici dal punto di vista della produzione intellettuale, e infatti pubblicò numerosi articoli in lingua araba sia in seno all'attività del Centro da lui diretto, sia su riviste scientifiche e sui principali quotidiani libanesi – primo fra tutti *al-Safīr* – spaziando su specifici temi come la struttura dello Stato libanese, il confessionalismo politico, la Resistenza, il discorso politico islamico e il dialogo con l'Occidente; affrontati sia a livello teorico che concreto.

²⁷ *Ibidem*.

Inoltre possiamo enumerare alcuni articoli in lingua inglese e francese, oltre ad alcune interviste rilasciate a giornalisti europei, in cui egli si pose quasi come ponte tra il movimento e l'Occidente. E proprio nel rapporto con l'estero 'Alī Fayyāḍ iniziò ad assumere una certa importanza:

منذ العام 2001 اهتمت اهتماماً خاصاً في تطوير علاقة المقاومة و«حزب الله» بالأوساط اليسارية والثقافية على المستوى الدولي، وفي أوروبا تحديداً. لذلك تمكنت خلال السنوات الماضية من أن نحجز لنا مقعداً في المنتديات الدولية، من بورتواليجري، والهند، ومالي في افريقيا، الى المنتدى الأوروبي في باريس وأثينا.²⁸

A partire dal 2001 ci fu un particolare interesse nello sviluppare il rapporto della Resistenza e di Hezbollah con gli ambienti culturali di sinistra a livello internazionale, soprattutto in Europa. Per questo, nel corso degli anni, mi fu possibile essere partecipe ai Forum sociali mondiali, da Porto Alegre [2001-2003] all'India [2004], dal Mali in Africa [2006] al Forum sociale europeo di Parigi [2003] e Atene [2006].

Come ci ha detto personalmente durante un incontro, 'Alī Fayyāḍ aveva allacciato contatti e rapporti con molti movimenti anti-imperialisti internazionali e la sua presenza a questi forum ne è una prova. A proposito della sua esperienza durante questi incontri, racconta che durante il Forum di Parigi:

كنت خلاله غريباً ومعزولاً، ولكن تحولنا شيئاً فشيئاً الى ركن من أركان هذه الحركة العالمية. وتمكنت من تحويل موضوع المقاومة الى موضوع أساسي في الحركة العالمية لمناهضة العولمة.²⁹

Ero strano e isolato, ma, a poco a poco, ci trasformammo in uno dei pilastri di questo movimento globale; e riuscii a trasformare il tema della Resistenza in un tema fondamentale del movimento mondiale contro la globalizzazione.

Questo percorso finì dunque per sviluppare le relazioni da un livello popolare e accademico a un livello politico ufficiale, tant'è che anche alcuni governi si aprirono al dialogo

²⁸ *Ibidem.*

²⁹ *Ibidem.*

con Hezbollah e, per esempio, ‘Alī Fayyāḍ fu ospite in Francia per dieci giorni, partecipando a ventidue incontri ufficiali presso il Ministero degli esteri, della difesa, il Senato, l’Assemblea generale e l’Eliseo.³⁰ Ma gli anni 2000 sono anche gli anni della sua attività accademica, e infatti, dopo aver conseguito il dottorato, diventa *ustādh musā‘id* (ricercatore) di Sociologia politica all’Istituto di Scienze sociali dell’Università libanese. Nel settembre del 2007 è poi ricercatore all’Università di Oxford. Così, nel tempo, ‘Alī Fayyāḍ diventa una delle più eminenti figure teorizzatrici all’interno di Hezbollah.

Nel 2009 il Segretario generale di Hezbollah *sayyid* Ḥasan Naṣr Allāh annuncia la candidatura di ‘Alī Fayyāḍ alle elezioni parlamentari libanesi del giugno dello stesso anno. All’età di 48 anni viene dunque eletto al Parlamento, deputato del suo distretto di nascita, Marj‘ayūn, e inizia una nuova fase della sua vita, passando dall’attività intellettuale di studio e di ricerca accademica a quella dell’impegno politico diretto nelle istituzioni libanesi. Dopo quindici anni di direzione de *al-markaz al-istishārīy* lasciò dunque il testimone ad ‘Abd al-Ḥalīm Faḍl Allāh. Il ruolo di spicco di ‘Alī Fayyāḍ, in quanto esponente della teorizzazione del movimento, si dimostrerà significativo nel novembre dello stesso anno, quando Hezbollah pubblicherà il nuovo manifesto politico del movimento (*al-wathīqa al-siyāsīya li-ḥizb allāh 2009*) al quale ‘Alī Fayyāḍ contribuisce in maniera decisiva per ciò che concerne la seconda parte, ovvero quella più importante e innovativa, relativa al Libano, al sistema politico e alle relazioni locali, regionali e internazionali.³¹

‘Alī Fayyāḍ è ormai l’interfaccia del partito nei suoi rapporti col mondo esterno e lo rappresenta in numerose commissioni parlamentari per discutere di legge elettorale, decentralizzazione amministrativa, così come negli incontri sul dialogo intra-libanese tenuti in Svizzera; oltre a prendere posto tra i relatori di diverse conferenze, in giro per il mondo, sul tema della Resistenza. Nella nuova veste di politico si fa sentire l’eredità dell’esperienza intellettuale, che spinge ‘Alī Fayyāḍ a una importante considerazione:

وتجربتي في العمل الفكري، أوصلتني إلى ضرورة إعادة الاعتبار للإنسان الفرد في فكرنا وحياتنا، وإلى تحديد معيار نجاح الحركات الإسلامية أو فشلها، عبر مدى قدرتها على كسب ثقة مجتمعها واحترامه، وأخذ تطلعاته وحاجاته بعين الاعتبار. وأخطر ما تواجهه هذه الحركات هو أن تحول عقائدها وبرامجها السياسية إلى منظومات أفكار مقطوعة عن

³⁰ *Ibidem*.

³¹ Colloquio con ‘Alī Fayyāḍ presso il suo ufficio nel Parlamento libanese (Beirut, 26 giugno 2013).

الواقع والمجتمع. كل ذلك يؤهلك الى علاقة قريبة جداً من الناس ومن معاناتها. وأكبر خطأ يقع فيه النائب هو غرقه في العمل اليومي دون القدرة على الإنتاج النوعي.³²

La mia esperienza nel lavoro intellettuale mi ha condotto alla necessità di riconsiderare l'essere umano-persona nel nostro modo di pensare e nella nostra vita, e a determinare il criterio del successo dei movimenti islamici o del loro fallimento attraverso la loro capacità di guadagnare la fiducia e il rispetto della società, e di prendere in considerazione le sue aspirazioni ed esigenze. La cosa più pericolosa per questi movimenti è trasformare le loro convinzioni e i loro programmi politici in sistemi di idee separati e distanti dalla realtà e dalla società. È questo che ti avvicina ad uno stretto rapporto con le persone e le loro sofferenze. Il più grande errore che un parlamentare possa commettere è immergersi nel lavoro quotidiano senza la capacità di una produzione di qualità.

Oggi 'Alī Fayyāḍ riveste ancora la carica di deputato nel Parlamento libanese. Il suo ruolo all'interno dell'organizzazione del movimento di Hezbollah è all'interno del *majlis siyāsī* (Consiglio politico), importante organo che si occupa dei rapporti con i partiti, i movimenti e i gruppi confessionali. In tale veste, il dialogo e la continuità nello sviluppare le relazioni internazionali, così come l'interesse per i vitali progetti di sviluppo, costituiscono le caratteristiche fondamentali del suo ruolo di parlamentare, dirigente politico ed esponente di Hezbollah.

5. Definizione del concetto di *sulṭa* e della terminologia tecnica secondo 'Alī Fayyāḍ

Nell'introduzione alla sua opera, 'Alī Fayyāḍ cerca innanzitutto di fornire una definizione del concetto di *sulṭa* (autorità) dal punto di vista della sociologia politica, rifiutando, per ampiezza e vaghezza, quella spiegazione per cui autorità, forza, violenza e influenza non sarebbero che concetti analoghi. Tale definizione si baserebbe su una distinzione tra *governanti* e *governati*. Tuttavia, potrebbe essere applicabile a tutti i rapporti umani non egitari. In più, la complessità dei rapporti di potere all'interno delle società contemporanee porta i

³² *qabīsīy fātin, 'alī fayyāḍ al-ātī min al-kitāb ilā al-majlis al-nuwāb: nā'ib li-awwal marra, al-safīr 22-6-2009.*

cittadini ad essere governanti e governati al tempo stesso, ragione per cui sarebbe ulteriormente necessaria una distinzione tra autorità (*sulṭa*), influenza (*nufūdh*) e capacità (*qudra*). ‘Alī Fayyāḍ definisce l’influenza come la possibilità per una particolare persona di portare un’altra persona a compiere un qualcosa che non farebbe senza l’influenza stessa; e tutte le relazioni diseguali implicano l’esistenza dell’influenza. Il termine *sulṭa*, invece, dovrebbe limitarsi a una categoria specifica di influenza o di capacità, ovvero quella che risulta conforme a un sistema di norme e valori della comunità e che, dunque, esprimono il concetto di legalità (*shara’īya*).³³

Tuttavia, citando il filosofo libanese Naṣṣār Nāṣīf, afferma una distinzione fra tre casi riguardo le questioni afferenti al comando (*āmīrīya*): l’autorità (*sulṭa*), il sultano (*sulṭān*) e il controllo (*sayṭara*). In questa distinzione, l’autorità sarebbe il diritto al comando, il quale, a sua volta, prevede: il comando-ordine (*amr*), il comandato (*ma’mūr*) e il comandante (*āmīr*). L’*āmīr* è colui il quale ha il diritto di emettere un *amr* nei confronti del *ma’mūr*, e questo ha il dovere di obbedire all’*āmīr* e di eseguire l’*amr*. Si tratterebbe dunque di una relazione tra due parti consenzienti che riconoscono e accettando la natura di questa relazione. Il secondo caso, quello del sultano (*sulṭān*), si baserebbe non sul comando (*amr*) sulla base di un diritto, ma sull’influenza (*nufūdh*) come dato di fatto. Il terzo caso, quello del controllo (*sayṭara*), costituisce una sottomissione imposta (*ikhḍā’ mafrūd*) con la forza e lo sfruttamento del più debole per i fini del più forte; si tratta dunque di una relazione tra due parti in conflitto tra loro per il predominio (*mutaghālib*): una delle due parti cerca di imporre la propria volontà all’altra e di farle eseguire il proprio comando (*amr*) con la forza coercitiva (*qūwa jabrīya*).³⁴ Come si può intuire, dunque, il concetto della legalità (*shara’īya*) risulta essere trasversale alle diverse definizioni per quanto riguarda la sua associazione e il suo abbinamento al concetto di autorità (*sulṭa*), e, pertanto, svolgerà un ruolo cruciale nella costruzione del significato della *sulṭa*. Tuttavia, ‘Alī Fayyāḍ, in proposito, effettua una precisazione molto importante in termini di linguaggio politico sciita:

³³ fayyāḍ ‘alī, *nazarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, (al-ṭab‘a al-thānīya), silsilat al-dirāsāt al-ḥaḍārīya, markaz al-ḥaḍāra li-tanmīya al-fikr al-islāmī, bayrūt 2010, p. 9. [al-ṭab‘a al-ūlā 2008].

³⁴ *Ibidem*, p. 10-11.

في الفقه والفكر السياسي الشيعيين، يتم، على الأغلب، استخدام كلمة المشروعية وليس الشرعية. وفي دراستنا هذه سنستخدم الكلمتين مع ميل إلى تغليب الكلمة الأولى، إنسجاماً مع النصوص موضوع المعالجة.³⁵

Nel *fiqh* e nel pensiero politico sciita è maggiormente utilizzato il termine *mashrū'īya* [legittimità] rispetto a *shara'īya* [legalità]. Nel nostro studio utilizzeremo le due parole con la propensione a preferire la prima, in accordo con i testi oggetto della trattazione.

Ne emerge, dunque, che lo sciismo imamita attribuisce una maggiore importanza al concetto di legittimità (*mashrū'īya*) rispetto a quello di legalità (*shara'īya*), con evidenti e notevoli implicazioni logiche di carattere dottrinale. Senonché il concetto di autorità, in questo quadro, sarà molto più complesso delle definizioni di impronta occidentale riportate da 'Alī Fayyāḍ all'inizio della sua introduzione e che noi abbiamo poc'anzi sintetizzato; e basare la definizione di *sulṭa* esclusivamente sul suo elemento politico non è sufficiente, poiché nel campo islamico sciita il concetto di *sulṭa* comprende, tra le sue pieghe, numerosi significati che variano all'interno di una vasta gamma, nella quale è inclusa la sfera politica e a cui bisogna aggiungere quanto emerge dal versetto coranico: «il Profeta è più vicino [*awlā*] ai credenti di quanto lo siano essi» (Cor. XXXIII.6). Risulta evidente come tale concetto inglobi ulteriori significati, come per esempio l'identificazione tra governante e governati, frutto della diseguale e variabile correlazione tra religione (*dīn*) e autorità (*sulṭa*), e che non può risolversi in un'unica formulazione. Tuttavia, a scanso di equivoci e al di là di fumose e astratte definizioni, 'Alī Fayyāḍ fa una significativa affermazione preliminare:

السلطة في المجال الإسلامي الشيعي هي ولاية. وإن تكن مفردات السلطة والسلطان والدولة تعبيرات تأخذ مكانها في صياغات الفكر السياسي الشيعي، إلا أن استخدام السلطة بوصفها إمرة وحاكمية، تحتوي معنى الدولة وتتجاوزها في آن.³⁶

L'autorità nel campo islamico sciita è *wilāya*. E sebbene le parole *sulṭa*, *sulṭān* e *dawla* [Stato] siano espressioni che trovano spazio nelle formulazioni del pensiero politico sciita, l'uso di *sulṭa*, nella sua accezione di esercizio del comando [*imra*]

³⁵ *Ibidem*, p. 11, n. 1.

³⁶ *Ibidem*, p. 12.

e posizione di controllo e giurisdizione [*hākīmīya*], comprende il significato di *dawla* e lo oltrepassa.

E infatti la *wilāya* ha la precedenza e la priorità (*asbaqīya*) rispetto allo Stato, essendo presente anche in assenza di questo; ma, pur essendo due concetti separati, sono comunque contigui, dato che lo Stato (*dawla*) le si ricollega, essendo questo un'espressione possibile della *wilāya*. Infatti, se paragonato alla *wilāya* e alla *sulṭa*, il pensiero politico sciita dimostra un certo disinteresse per lo Stato, sia in termini lessicali che in termini concettuali. Queste sono dunque le modalità di come il discorso politico sciita si è esplicitato nella sua fase costitutiva. Al contrario, col passare del tempo, avvennero grandi trasformazioni qualitative nel pensiero sciita, soprattutto con la nascita dello Stato religioso sciita contemporaneo, senza che, tuttavia, si voltassero le spalle a tutta la precedente letteratura sulla autorità e alle sue questioni iniziali.³⁷ Possiamo quindi affermare che la questione dell'autorità rimanda per lo più al concetto di legittimità (*mashrū'īya*), mentre lo Stato ha a che fare con gli strumenti, le istituzioni e le funzioni con i quali l'autorità si esplica. 'Alī Fayyāḍ sostiene dunque l'intersezione di due momenti contestuali che governano il pensiero politico sciita: il momento costitutivo (*zaman ta'sīsīy*) espresso dal pensiero dell'autorità, le cui problematiche principali si fondano sul principio della legittimità; e il momento evolutivo e modernizzante (*zaman taḥdīthīy*) espresso dal pensiero dello Stato, le cui problematiche riguardano l'organizzazione e le funzioni.³⁸

Ma in realtà la *sulṭa* gode di un repertorio concettuale molto vasto che si ricollega al campo semantico della *wilāya*, e si esplica fortemente in termini di vicinanza e distanza, così come già esposto da Bernard Lewis nel proprio lavoro dedicato a *Il linguaggio politico dell'Islam*.³⁹ Dunque scopriamo il parallelismo tra i termini *walā'* (lett. amicizia, fedeltà) e *wilā'*, i quali differiscono per la sola prima vocale breve, e che si connotano per il medesimo significato di *tawālī* (successione ininterrotta), rappresentando la vicinanza (*qurb*) in termini spaziali, di parentela, religiosi, amicali, di adesione e di convinzione.⁴⁰ Allo stesso modo, i due termini *wilāya* e *walāya*, assumono entrambi il medesimo significato sotto profili speculari: sinonimo di *nuṣra* (adesione, sostegno), ma, dal punto di vista della politica, entrambi

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ *Ibidem*, p.13.

³⁹ LEWIS Bernard, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 2005, pp. 40-44, 59-63.[ed. originale in inglese: *The Political Language of Islam*, University of Chicago, Chicago 1988].

⁴⁰ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, p. 13.

hanno il significato di *tawallī al-amr* (essere investito del potere). Dunque da una parte abbiamo un parallelismo perfetto tra i termini *walā'*, *wilā'* e *tawālī*, e, dall'altra, tra *walāya*, *wilāya* e *tawallī*. Abbiamo già visto come Corbin definisce la *walāya* in termini di “amicizia” e “prossimità” a Dio. Se ne deduce che l'investitura al potere trovi la propria legittimazione da quest'ultima.⁴¹

Come abbiamo avuto modo di vedere (*infra*, § 3), emerge una sostanziale uguaglianza di significati tra *walī* e *mawlā*, e anch'essi rivestono un doppio significato attivo e passivo: sostenitore (*muwālī*) e sostenuto (*muwālā*). Secondo quanto riporta 'Alī Fayyāḍ, dunque, il termine *walī* contiene in sé un curioso paradosso, ovverosia l'uso che se ne fa, sia nell'accezione di agente (*ḥākim*, governante) sia in quella di agito (*maḥkūm*, governato). Questo è dovuto a un principio della dottrina sciita imamita secondo cui il *walī* è, nello stesso tempo, governante e governato, in quanto non governa secondo il suo arbitrio ma in conformità con la Rivelazione divina. Pertanto egli è il governante (*ḥākim*) dei sudditi e, al contempo, gli è vicino e ne fa parte. Tale relazione deve essere caratterizzata dal più alto livello di intimità (*ḥamīmīya*). Inoltre è governato (*maḥkūm*) da un sistema perfetto e armonico (*nasaq*) rappresentato, ovviamente, dall'insieme degli insegnamenti e dei principi religiosi. Infine, 'Alī Fayyāḍ accenna anche a un termine che deriva sempre dalla medesima radice *w-l-y*: *awlā* (il più vicino) che assume il significato di *aḥrā* (il più adeguato); e cita Henry Corbin, il quale, come abbiamo visto, traduce *wilāya*⁴² con “amore”, quello dei credenti per la persona degli Imam. Per tirare le somme, possiamo dunque convenire sul fatto che la sintesi di tutte queste sfumature di significati attribuibili al termine *wilāya* costituisce un pilastro della filosofia dell'autorità legale nel pensiero politico sciita.⁴³ Possiamo quindi riprendere quanto sopra abbiamo riportato delle parole dello stesso 'Alī Fayyāḍ, il quale afferma che nel pensiero imamita l'autorità sia, in pratica, sinonimo di *wilāya*, o a questa esattamente sovrapponibile: «L'autorità nel campo islamico sciita è *wilāya*».⁴⁴

6. Problematiche iniziali del pensiero politico sciita imamitain 'Alī Fayyāḍ

⁴¹ Cfr. cap. I.

⁴² In realtà Corbin si riferisce esplicitamente al termine *walāya*, e non invece alla *wilāya*, come sostiene 'Alī Fayyāḍ, e non ci risulta che Corbin abbia preso direttamente in considerazione la *wilāya* nella sua opera.

⁴³ Fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 14.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 12.

Chiarite le definizioni dei fondamentali concetti di *sulṭa*, dei termini derivanti dalla radice *w-l-y*, e appurata una sostanziale sovrapposibilità e coincidenza tra *sulṭa* e *wilāya*, possiamo dunque ad esaminare le principali problematiche che il pensiero politico imamita si è trovato ad affrontare nel corso della sua storia. Come è facile immaginare, le prime questioni riguardano l'identificazione di colui a cui spetta la *wilāya* e, quindi, la *sulṭa*; nonché definire chi è colui che conferisce legittimità all'autorità e chi previene che questa possa essere assolutismo (*salṭana*) o dispotismo (*tasalluṭ*):

لمن الولاية؟ [...] وبتعبير آخر، لمن السلطة، ومن يمنحها المشروعية. ومن يردها عن
أن تكون سلطنة أو تسلطاً؟⁴⁵

Di chi è la *wilāya*? [...] In altre parole, a chi spetta l'autorità e chi conferisce la legittimità? E chi previene che [l'autorità] sia un potere assoluto o dispotico?

Abbiamo deciso di riportare queste parole di 'Alī Fayyād, in via incidentale, perché riteniamo interessante notare come il termine *salṭana* abbia in questo contesto un'accezione prettamente negativa (assolutismo, potere assoluto, nel senso di un potere usurpatore del legittimo detentore) rispetto a quella più neutra che i nostri vocabolari sono abituati ad esprimere con la traduzione in "sultanato" inteso, cioè, come forma di governo. Ma, al di là di queste osservazioni lessicali, possiamo affermare che la domanda poc'anzi riportata esprime il grande tema sul quale si è concentrato lo sforzo intellettuale del pensiero politico sciita e, alla cui domanda, di fatto, si continua da secoli a fornire risposte differenti. Si tratta infatti del grande tema a cui si è dedicato il *fiqh* politico sciita e, in seguito, il pensiero politico sciita, e che ha avuto la sua origine nel IV secolo della *hijra* (Egira), per l'esattezza nel 329 h. (941), in seguito alla grande occultazione (*ghayba kubrā*) del dodicesimo Imam, al-Mahdīy, detentore della *wilāya* assoluta (*muṭlaq*). La sua assenza lasciò infatti un vuoto (*farāgh*), in termini di autorità legale, e fu compito dei *faqīh* sciiti determinare una formula giurisprudenziale e politica per sopperirvi.⁴⁶

⁴⁵ *Ibidem*, pp. 14-15.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 15.

لقد كان على الفقه الشيعي أن يخوض مخاضاً معقداً في مواجهة السلطة الغصبية من ناحية، وأن يسعى إلى إيقاف اغتراب الزمن السياسي من ناحية أخرى من خلال صيغة أصيلة، تشرعن للسلطة وجودها وقوامها.⁴⁷

Fu compito del *fiqh* sciita affrontare, da una parte, un complicato travaglio nel confronto con l'autorità usurpatrice [*sulṭa ghaṣbīya*] e, dall'altra, porre fine alla alienazione [*ighṭirāb*] politica attraverso una formula radicata nei principi che conferisse legittimità all'autorità, alla sua presenza e alla sua rettitudine.

Fu così che il percorso di evoluzione del pensiero politico imamita pose fine alla formula della attesa passiva, la quale si rifletteva nella assenza di una teoria politica alternativa, circoscrivendo la legittimità dell'autorità solo in presenza dell'Imam. Questa evoluzione ebbe luogo grazie a due grandi cambiamenti: il primo è relativo al posizionamento del *faqīh* all'interno delle gerarchie di potere sciite, in qualità di rappresentante (*nā'ib*) dell'Imam Nascosto (X sec. h.); il secondo riguarda l'ingresso della *umma*⁴⁸ nel processo di costruzione della politica e dell'istituzione della sua legittimazione (XIV sec. h.). 'Alī Fayyāq distingue dunque due momenti di accesso alla sfera politica e le relative caratteristiche: il *faqīh* vi fa ingresso nella fase fondativa del pensiero sciita, sulla base di una visione meramente religiosa; la *umma*, invece, vi entra nella fase moderna, sulla base del percorso compiuto dal pensiero politico sciita nel terreno della modernità contemporanea (*ḥadātha mu'āṣira*) e all'interno di un contesto basato sull'argomentazione della sua legalità. In questo modo il pensiero politico sciita contemporaneo accoglierà l'avanzamento dei propri contributi intellettuali; avanzamento che si basa sulle medesime problematiche attraverso le quali si era determinato lo sviluppo del percorso storico sciita. E dunque la domanda del periodo contemporaneo è rimasta la medesima con la quale aveva dovuto fare precedentemente i conti il pensiero politico sciita: a chi spetta la *wilāya*? Al *faqīh* dotato di tutti i requisiti o alla *umma*? Oppure a entrambi contemporaneamente?⁴⁹

إن الدينامية المعاصرة التي يركز إليها تشكُّل الفكر السياسي الشيعي، تقوم على أطر مرجعية ثلاثة، متداخلة ومتفاوتة في حجم حضورها وتأثيراتها [...] أولاً: الإطار المرجعي

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Nel linguaggio islamico il termine *umma* indica la “comunità dei credenti”, ma, in questo caso, essendo menzionato quasi in antitesi rispetto alla *élite* dei *faqīh*, potremmo renderlo con “masse”.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 15-16.

الديني العقائدي الذي تعبر عنه نظرية الإمامة الشيعية بنصوصها ومبادئها ومفاهيمها. ثانياً: الإطار الفقهي – التاريخي لتطور إشكاليات السلطة. وثالثاً: الإطار الواقعي الراهن بتحولاته الاجتماعية والسياسية والثقافية وغيرها، وبتأثيرات الحداثة العاصرة.⁵⁰

Il dinamismo contemporaneo, sul quale si fonda la formazione del pensiero politico sciita, si basa su tre contesti di riferimento, compenetranti e variabili in termini di presenza ed effetti [...] Il primo è il contesto di riferimenti religiosi e dottrinali espresso dalla teoria dell'Imamato sciita attraverso i suoi testi, i suoi principi e i suoi concetti. Il secondo è il contesto giurisprudenziale e storico, concernente lo sviluppo delle problematiche dell'autorità. Il terzo è il contesto della realtà contingente, con le sue trasformazioni sociali, politiche, culturali, ecc. e gli effetti della modernità contemporanea.

Dunque, secondo 'Alī Fayyāḍ il legame tra il pensiero politico e questo dinamismo tridimensionale si esprime con chiarezza sulla base di due dimensioni principali: quella religiosa dottrinale (*dīnīy 'aqā'idīy*) e quella giurisprudenziale storica (*fiqhīy tārikhīy*). Mentre il legame tra il pensiero politico e il terzo fattore, quello dei mutamenti (*taghayyirāt*), si rivela solo indirettamente con una armonizzazione (*muwā'ama*) operata dal *fiqh*, nel rispetto dei fondamenti dottrinali (*thawābit al-'aqīda*) e dei fattori determinanti della Legge rivelata (*muḥaddidāt al-sharī'a*). In altre parole, è una armonizzazione tra costanti e variabili e costituisce la sfida più significativa del pensiero politico islamico nella sua costruzione della teoria politica.⁵¹ Questo ovviamente non si traduce in una uniformità della produzione intellettuale in ambito sciita, ma anzi, come abbiamo accennato in precedenza,⁵² la sostanziale indipendenza tra gli *'ālim* consente il fiorire di uno sforzo interpretativo variegato e pluralistico. Inoltre, la divergenza nella costruzione di una teoria politica diventa possibile in ragione della differenza di approccio metodologico alla dimensione del *fiqh* e a quella delle *taghayyirāt*, essenzialmente a causa della loro differente natura interpretativa (*ijtihādīy*). Al contrario, la dimensione *dīnīy 'aqā'idīy* costituisce un fermo pilastro di riferimento, condiviso tra diverse correnti di pensiero politico. Tuttavia, è possibile che la costruzione della teoria politica possa estendersi concettualmente fino a riguardare i principi di base che, a loro volta, saranno interessati da un *ijtihād* sensibilmente diverso – come è il caso del riconoscimento religioso alla *shūrā* in alcune formulazioni teoriche – o il suo rigetto in altre.⁵³

⁵⁰ *Ibidem*, p. 16.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Cfr. il capitolo dedicato alla metodologia.

⁵³ fayyāḍ 'alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, p. 17.

Secondo ‘Alī Fayyāḍ sarà dunque questo il punto di interessante articolazione che governerà il pensiero politico sciita, poiché la dialettica del tema *faqīh-umma*, che col tempo prenderà il posto del tema *faqīh-sulṭa*, nel processo di costruzione della *sulṭa* si articolerà sulla dicotomia tra “riconduzione di conformità ai principi” (*ta’ṣīl*) e modernizzazione (*taḥdīth*). In questo quadro, il ruolo del *faqīh* emergerà come simbolo del *ta’ṣīl*, mentre il ruolo della *umma* sarà il simbolo del *taḥdīth*.

7. Definizione dell’oggetto e del metodo di studio nell’opera di ‘Alī Fayyāḍ

Ciò che ‘Alī Fayyāḍ chiama “pensiero politico sciita contemporaneo” si riferisce sia ai contributi di *fiqh* sia a quelli riguardanti il *fikr* (il pensiero inteso nella sua accezione razionale), dato che si tratta di due aspetti che non possono essere presi separatamente, essendo in realtà inscindibili. Pertanto, sebbene il *fiqh* abbia avuto un ruolo cruciale nell’elaborazione del *fikr*, non ci si può limitare esclusivamente ad esso. In più, lo stesso *fikr* svolge un ruolo sinergico e teoretico rispetto alla visione del *fiqh*, essendo parte della sua struttura e basandosi su questo. Mentre, per quanto riguarda l’arco temporale, ‘Alī Fayyāḍ specifica che per “contemporaneo” intende gli ultimi decenni del XIV secolo *hijrī*⁵⁴ fino ai giorni in cui ha composto il suo lavoro, che, tradotto nel calendario gregoriano, riguarda la seconda metà del XX secolo.⁵⁵

‘Alī Fayyāḍ ci tiene a precisare che la sua opera punta a trattare il piano teorico della questione inerente al rapporto tra religione e autorità nel pensiero politico sciita contemporaneo, senza addentrarsi nelle applicazioni di queste idee – alcune delle quali si sono manifestate con lo Stato sciita contemporaneo in Iran – né di altre in seno ad esperienze o partiti politici, intendendo implicitamente anche la propria esperienza, o meglio quella di Hezbollah. Il suo obiettivo è dunque quello di limitare la ricerca ai fondamenti teorici (*usus naẓarīya*) in quanto struttura concettuale composta di pilastri, concezioni e funzioni, eretta all’interno di complesse relazioni tra i fondamenti dottrinali (*thawābit al-‘aqīda*) e i cambiamenti della realtà immanente (*taḥawwulāt al-wāqi‘*), senza pretendere di emettere giudizi di valore, né affermare la bontà o la validità di questa o di quella teoria.⁵⁶

⁵⁴ Il XIV secolo del calendario islamico va dal 1882 al 1979 d.C.

⁵⁵ fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 17.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 20.

Nel repertorio del pensiero politico sciita contemporaneo, ‘Alī Fayyāḍ ha scelto di analizzare nello specifico tre modelli teorizzati da altrettanti *faqīh*: la *wilāyat al-faqīh* di Khomeini, la *wilāyat al-umma* ‘*alā nafsihā* di Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn e la *wilāyat al-faqīh* ‘*alā qā’idat al-shūrā* di Muḥammad Bāqir al-Ṣadr. Non si tratta ovviamente di una scelta casuale, essendo stati, i tre personaggi, pionieri (*ruwwād*) del pensiero islamico in tre regioni differenti, rispettivamente in Iran, Libano e Iraq, andando a rappresentare gli orientamenti teorici fondamentali del pensiero politico sciita contemporaneo. Infatti, secondo ‘Alī Fayyāḍ, non vi è ombra di dubbio che gli altri *ijtihād* siano, dal punto di vista teorico, analoghi ai tre modelli summenzionati per quanto riguarda i pilastri portanti. In proposito, il nostro autore affronta, in via incidentale, il contributo dell’oppositore iraniano Mohsen Kadivar, tradotto dal farsi all’arabo,⁵⁷ il quale espone nove teorie di governo, la maggior parte delle quali si alimenta del dibattito giurisprudenziale all’interno della scena politica iraniana o del repertorio del *fiqh* sciita delle epoche passate. ‘Alī Fayyāḍ ne critica il modo di classificazione che, fondamentalmente, si basa sulla logica argomentativa (*manṭiq istidlālīy*) che è stata adottata nella costruzione di ogni singola teoria; mentre specifica che la classificazione adottata da lui medesimo è elaborata secondo il criterio della legittimità (*mashrū’īya*) su cui la relativa teoria politica si fonda. Pertanto, ad eccezione della prima delle nove teorie esposte da Kadivar, ovvero quella relativa alla monarchia legale (*salṭana mashrū’a*)⁵⁸ – in cui il potere secolare (‘*urfīyāt*) è affidato al sultano e le questioni religiose (*mashrū’īyāt*) al *faqīh* – ognuna delle altre otto teorie, se fossero ri-classificate secondo il criterio della legittimità, potrebbero essere inclusa in uno dei tre principali orientamenti di cui ‘Alī Fayyāḍ ha analizzato i modelli più rappresentativi.⁵⁹

Dunque, ‘Alī Fayyāḍ sostiene che siano gli orientamenti contemporanei delle teorie dell’autorità a conferire una forma alla motivazione che sta alla base della sua selezione, affermando che l’approccio al pensiero politico religioso richieda, dal punto di vista metodologico, una chiara definizione del metodo di analisi, così da non scadere in un biasimevole semplicismo secondo cui le idee e i pensieri (*afkār*) non sono altro che il riflesso di strutture sociali, politiche ed economiche. D’altra parte, ‘Alī Fayyāḍ biasima anche un altro semplicismo, ovvero quello che relega le idee e i pensieri a un fenomeno trascendente e immutabile,

⁵⁷ kadīvar al-shaykh mohsen, *naḍharīyāt al-dawla fī al-fiqh al-shī’ī* (*ma’a muqaddima naqdīya*), tarjama al-duktūr al-shaykh muḥammad shaqīr, dār al-hādīy, bayrūt 2004.

⁵⁸ Il termine *salṭana* è qui tradotto con “monarchia” perché questa è l’intenzione di Kadivar. Tuttavia abbiamo già avuto modo di notare come in ‘Alī Fayyāḍ, così come in buona parte del pensiero politico sciita, questo termine sia sinonimo di un potere ingiusto, assolutista e fondato sulla forza (cfr. par. 2).

⁵⁹ fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī’īy al-mu’āṣir*, pp. 17-19.

incapace di comprendere e analizzare la realtà delle cose. Pertanto, il suo obiettivo è quello di contemperare due esigenze: la sfera mondana e la sfera spirituale. Buttarsi a capofitto sull'una e ignorare l'altra sarebbe un errore, una biasimevole semplificazione. A tal fine 'Alī Fayyāḍ ha dedicato ampio spazio, un intero capitolo, alla metodologia, sviluppata sulla base di svariati contributi provenienti da ambienti differenti e distanti tra loro. L'obiettivo è stato quello di sviluppare una metodologia flessibile che non pregiudicasse coerenza e linearità, a prescindere dalla sua pluralità di contributi. Si è trattato dunque di una sorta di assemblaggio di numerose prospettive metodologiche in una comune sintesi, denominata da 'Alī Fayyāḍ “pluralismo metodologico” (*ta'addudīya minhajīya*) o “metodologia integrale” (*minhaj takāmulī*), creata attraverso la combinazione tra strutturalismo (*bunyawīya*) e storicismo (*tārīkhānīya*), dal momento che tale integrazione permetterebbe un approccio al pensiero politico – sia come struttura teorica espressa dal Testo, sia come processo intrapreso nella sua costituzione e formazione all'interno di un quadro storico e sociale – e concede il ricorso a un repertorio di concetti metodologici e teorici contemporanei che aiutano ad ampliare l'orizzonte della trattazione. Non è un caso, quindi, se 'Alī Fayyāḍ, abbia deciso di dedicare un intero capitolo agli sviluppi storici del *fiqh* per ciò che concerne la questione della *sulṭa*, per poi passare all'analisi dei tre summenzionati orientamenti, a ognuno dei quali dedica un intero capitolo.⁶⁰

Ora, non è qui il caso di addentrarsi nel profondo delle disquisizioni metodologiche. Basti riassumere come egli si sia occupato del rapporto tra pensiero e ideologia,⁶¹ tra pensiero e realtà,⁶² nonché di alcuni selezionati approcci metodologici al pensiero religioso, nello specifico di Mircea Eliade, Régis Debray, Murtaḍā Muṭahharī e Muḥammad Mujtahid Shabestarī.⁶³ Ciò a cui 'Alī Fayyāḍ giunge è dunque un insieme di concetti che costituiscono degli strumenti teorici che aiutano ad analizzare più a fondo la questione del pensiero politico islamico. Tale insieme, integrato e combinato, dà altresì forma ad un quadro metodologico flessibile che, come abbiamo appena visto, ha denominato “pluralismo metodologico” (*ta'addudīya minhajīya*) o “metodologia integrale” (*minhaj takāmulī*). L'ottenimento di questo metodo ha reso necessaria la presa in considerazione di alcune problematiche e studi il

⁶⁰ *Ibidem*, pp. 19-20.

⁶¹ *Ibidem*, pp. 31-46.

⁶² *Ibidem*, pp. 47-57.

⁶³ *Ibidem*, pp. 65-79.

cui ruolo è stato limitato alla formazione della visione metodologica e al suo approfondimento, sebbene, ovviamente, queste non si manifestino direttamente nelle conclusioni e nei risultati dell'opera, nel senso che non sono state inserite tra gli strumenti teorici che ha applicato e utilizzato nel suo lavoro.⁶⁴ Questo è il motivo per cui 'Alī Fayyāḍ ha affermato la specificità del pensiero politico islamico e la correttezza del suo studio effettuato esclusivamente sulla base della logica e dei riferimenti (*marji 'īyāt*) propri del pensiero stesso, senza negare l'influenza della realtà immanente (*wāqi'*) su questo. Ciò si basa su una regola metodologica che vede nel rapporto del pensiero con la realtà una *relazione di risultato* (*'alāqat intāji*), mentre nel rapporto della realtà col pensiero vi è una *relazione di effetto* (*'alāqat ta'thīr*). La medesima regola permette di studiare le fondamenta su cui si fonda il pensiero, sia che tali fondamenta siano chiare e manifeste, sia che ciò avvenga in modo celato e occulto, secondo numerose denominazioni metodologiche che, a dispetto della loro numerosità, contengono delle funzioni convergenti: la struttura convergente di Foucault, l'inconscio politico di Debray e le premesse del *faqīh (qablīyāt al-faqīh)*⁶⁵ di Muḥammad Mujtahid Shabestārī.

È opportuno chiarire alcuni aspetti relativi al termine *qablīyāt*: il suffisso del plurale femminile (*āt*) indica “le cose attinenti” alla parola cui tale suffisso è aggiunto, quindi a *qablīy*. Utilizzato soprattutto in ambito filosofico, quest'ultimo, dal punto di vista grammaticale è un “nome di relazione” (*ism al-nisba*) derivato da *qabl* (prima) e si traduce quindi con “aprioristico”, “a priori”. Khalīl Aḥmad Khalīl, nel suo *mu'jam al-muṣṭalahāt al-falsafīya*, ci dice che *qablīy* indica «la apriorità su precedenza logica e non temporale», e che la conoscenza a priori (*al-ma'rifa bil-qablīya*) è il frutto di una conoscenza che non si basa sull'esperienza pratica ma per mezzo di una astrazione intellettuale; di più, dal punto di vista metodologico, ci chiarisce che *qablīy* si riferisce alla «apriorità rispetto a ogni idea e conoscenza precedente all'esperienza medesima, o a un insieme di esperienze particolari».⁶⁶ Se infatti andiamo ad analizzare quelle parti in cui 'Alī Fayyāḍ ci spiega l'approccio metodologico delle *qablīyāt al-faqīh*, secondo Muḥammad Mujtahid Shabestārī, scopriamo che:

⁶⁴ *Ibidem*, p. 81.

⁶⁵ *Ibidem*. Il termine *qablīyāt* ci ha posto dinanzi a non poche perplessità di traduzione, anche perché nel testo non è vocalizzato. Solo in seguito alla lettura delle pagine in cui tale termine viene utilizzato (pp. 76-79) siamo riusciti a dedurre il significato, senza tuttavia riuscire a trovare un termine corrispondente italiano. Abbiamo pertanto chiesto un parere allo *shaykh hujjatulislām* Muṣṭafā Mīlāni Amīn che ci ha consigliato, come buona approssimazione, la traduzione in “premesse”. Muṣṭafā Mīlāni Amīn ha curato e tradotto in italiano una interessante raccolta di sentenze brevi dell'Imam 'Alī: *La Parola di Alī. Le sentenze brevi del Nahju-l-balāghah*, Assemblea Mondiale dell'Ahlulbayt, Tehran 2006.

⁶⁶ aḥmad khalīl khalīl, *mu'jam al-muṣṭalahāt al-falsafīya*, dār al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 1995, s. v.

ثمة لدى الفقيه أفكار قبلية لا علاقة لها بعلم الفقه، وإنما هي معارف قريبة إلى الفلسفة وعلم الكلام وعلم الاجتماع وعلم الإنسان. وهو يرى أن الفقهاء قد أصدروا فتاواهم ضمن فضاء الثقافة والحضارة الإسلامية، وهذه الثقافة تستند بطبيعتها إلى قبلات ومقبولات معينة. فقد كانت الثقافة والحضارة الإسلامية وحدة منسجمة تترتب في داخلها العلوم وفق نظام خاص. «وعلى كل حال، فالفقيه لا يستنبط الأحكام مستعيناً بعلم الأصول فقط، وإنما تتدخل ايديولوجيا الفقه [sic!] ورؤيته لقضايا الإنسان والمجتمع والحق والعدالة والسياسة والاقتصاد والصناعة والعلوم والحضارة والقيم والأخلاق في صياغة آرائه واستنباطاته الفقهية. وعملية الاجتهاد والإفتاء تتحرك بتوجيه لازم من كل هذه المقدمات، وتسير في طريق معين لتتمخض عن نتائج خاصة». يتضح مما سبق، أن الإفتاء بأبدية أو عدم أبدية الأحكام يركز دائماً على قبلات الفقيه من جانب. وإلى معرفته بموضوعات الأحكام (الوقائع والحوادث) من جانب آخر.⁶⁷

Il *faqīh* ha delle idee aprioristiche [*afkār qablīya*] che non hanno alcuna relazione con la scienza del *fiqh* [*ilm al-fiqh*] ma che, anzi, sono delle conoscenze prossime alla filosofia, alla teologia, alla sociologia e all'antropologia. Egli sostiene che i *faqīh* emettono le loro *fatwā* all'interno dello spazio della cultura e della civiltà islamica, e questa cultura si basa per sua stessa natura su particolari premesse [*qablīyāt*] e categorie [*maqbulāt*]. E quindi la cultura e la civiltà islamica sono state un'unità armoniosa che ha organizzato al suo interno le scienze [*ulūm*] secondo norme specifiche. «Ad ogni modo, il *faqīh* non deduce le norme [*istinbāt al-aḥkām*] ricorrendo al sostegno del solo '*ilm al-uṣūl*', ma, anzi, nella formulazione delle sue opinioni e nelle deduzioni del *fiqh*, intervengono l'ideologia del *faqīh* [*fiqh* è un refuso del testo] e la sua visione sulle questioni [che riguardano] l'uomo, la società, il diritto, la giustizia, la politica, l'economia, l'industria, le scienze, la civiltà, i valori e la morale. E [quindi] il processo dell'*ijtihād* e dell'*iftā'* si muove in una direzione obbligata da ognuna di queste premesse [*muqaddimāt*], procedendo lungo un particolare percorso per produrre specifici risultati». Da quanto precede è chiaro come l'*iftā'* di norme eterne o meno si basi sempre, da un lato, sulle premesse [*qablīyāt*] del *faqīh*, dall'altro, sulla conoscenza dei temi che riguardano le norme (i fatti e gli eventi).

È dunque a tal proposito che entra in gioco il metodo riguardante le premesse del *faqīh*, intendendo dunque che quest'ultimo è immerso in una realtà contingente con la quale non può non fare i conti, perché è questa realtà immanente che orienta la propria attività nel *fiqh*, secondo dei criteri che vanno al di là del '*ilm al-uṣūl*' e che, al contrario, riguardano

⁶⁷ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 77.

anche tutti quegli aspetti della vita mondana in cui il *faqīh* è immerso e su cui ha una sua propria opinione. Le norme (*aḥkām*) sono il frutto di questa commistione di cause che, naturalmente, devono procedere a partire dai principi (*uṣūl*). Ne consegue che:

«أيديولوجيا الفقيه ورؤيته لقضايا الإنسان والعالم» ، تتدخل إلى جانب علم الأصول في بناء الأحكام عند الفقيه. وإذا كان ضرورياً للفقه أن يكون إجتهدياً وعصرياً، فإن تعميق صلة الفقيه، بعلوم الإنسان والإحاطة بالواقع وتحولاته الإجتماعية، يصبح مسألة لا بد منها.⁶⁸

«L'ideologia del *faqīh* e la sua opinione per le questioni dell'uomo e del mondo» interviene nella costruzione delle norme accanto al '*ilm al-uṣūl*, e se per il *fiqh* è doveroso essere frutto dell'*ijtihād* e al passo con i tempi, allora l'approfondimento del legame tra il *faqīh* e le scienze umane e l'inclusione della realtà immanente [*wāqi'*] e delle sue trasformazioni sociali diventano una questione indispensabile e inevitabile.

Senza che sia necessario una ulteriore spiegazione di queste ultime parole, possiamo dunque ricollegarci al significato pratico e ai risvolti metodologici che la presa in considerazione delle *qablīyāt* comporta. Abbiamo infatti già accennato al fatto che secondo 'Alī Fayyāḍ sia necessario evitare, in una seria analisi del *fikr*, di rassegnarsi a una presunta inconciliabilità del dualismo che si esplica, da una parte, con la trascendenza (*ta'ālī*) del pensiero politico islamico e, dall'altra, alla mera mondanità (*inzāl*) delle strutture sociali e politiche. Tradotto in termini pratici e concreti, significa tenere in debito conto i due aspetti dell'attività di *ijtihād* del *faqīh* che, come abbiamo visto, passa sia per il '*ilm al-uṣūl* e sia, appunto, per le *qablīyāt*. Tale idea è importante per sviluppare un pensiero politico che sia in grado di rispondere alle esigenze della contemporaneità. Inoltre previene che si possa scadere – a seconda di quale dei due aspetti dovesse prevalere – rispettivamente, nell'isolamento del pensiero rispetto alla realtà immanente e quindi in uno statico dogma (*dūghmā sukūnīya*) che non lascia spazio allo studio dei contesti sociali e politici; oppure nella secolarizzazione del tutto, in cui ogni espressione del pensiero sia da ricondurre esclusivamente alle strutture sociali e politiche.⁶⁹

⁶⁸ *Ibidem*, p. 79.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 81.

Per concludere con la questione metodologica affrontata da ‘Alī Fayyāḍ, sulla scorta di quanto detto finora, possiamo dire che il posizionamento del rapporto del *fikr* con la realtà sociologica richiede l’abbandono del dualismo fenomenologico (*thunā’iyat al-zāhirātīya*) tra strutturalismo (*bunyawīya*) e storicismo (*tārīkhānīya*) e l’integrazione tra questi due. È questo il motivo per cui ‘Alī Fayyāḍ segue lo studio del pensiero politico in quanto struttura totale e, contemporaneamente, in quanto percorso storico che ha espresso uno sviluppo delle problematiche che si sono accumulate nella storia del fenomeno politico. La struttura principale della visione metodologica che adotta nel suo studio del pensiero politico sciita ricorre anche ad altre metodologie, teoriche e applicative. In ogni caso, il concetto di *mashrū’īya* (legittimità) costituirà a sua volta un criterio metodologico essenziale nel pensiero politico e nella classificazione delle teorie della autorità.⁷⁰

⁷⁰ *Ibidem*, p. 82.

IV

La ricostruzione del rapporto tra religione e l'autorità nella storia dell'Islam secondo 'Alī Fayyāḍ

1. Gli esordi e le evoluzioni del *fiqh* e della politica

Il dibattito politico contemporaneo tra i vari orientamenti islamici si svolge in stretta connessione con la storia dell'Islam, dato che il tentativo di trovare il fondamento delle idee si rivolge alla storia stessa, col fine di attribuire o rivendicare una legittimazione storica in virtù delle origini dell'Islam. La storia costituisce dunque la seconda fonte, accanto al *fiqh*, nella quale trovano sostentamento i vari orientamenti e dalla cui differente interpretazione procede l'estensione dei piani di contrasto, attraverso argomentazioni e connessioni che mirano a giustificare costruzioni politiche, legali e legittime. Nella storia, differenti questioni hanno consolidato, come insieme, la loro immagine nella coscienza della comunità islamica: il problema della legalità su cui si basa o si dovrebbe basare l'autorità; i valori nel nome dei quali è possibile esercitare l'azione di governo (*ḥukm*); il contesto della sovranità e della forza ereditate dall'era della conquista e delle storiche vittorie militari; la *walā'* simbolica e politica.¹

Dunque le divergenze tra i vari orientamenti non sono frutto dell'attualità, ma affondano le loro radici nell'origine della storia islamica e a questa rimandano. Solo in seguito, con lo scorrere del tempo, si sono aggiunte sempre più complicazioni di carattere intellettuale e politico che hanno prodotto un aumento delle divergenze all'interno del pensiero politico islamico. Dunque il concetto di *sulṭa* ha costituito un argomento divisivo nella società islamica e continua ad esserlo nel mondo contemporaneo, in cui, alle problematiche storiche, se ne sono aggiunte delle altre che hanno reso il rapporto tra religione (*dīn*) e autorità (*sulṭa*) una relazione ancora più complessa: le complicazioni della modernità si sono

¹ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 87.

sovrapposte a quelle storiche. ‘Alī Fayyād riporta in proposito un passo dell’islamologo tunisino contemporaneo Hishām Ja‘īt, il quale sostiene che per i musulmani dell’età moderna la prima *khilāfa* è stata di grande interesse e al centro di numerosi dibattiti politico religiosi scaturiti dallo scontro con la modernità; e che a partire dal 1924, data in cui ad opera di Atatürk venne abolita l’istituzione della *khilāfa*, il fulcro del dibattito iniziò a ruotare attorno alla secolarizzazione (‘*almana*) della politica e dello Stato, che avrebbe continuato a dividere la coscienza islamica moderna in due parti: da una parte i sostenitori della laicità (‘*ilmānīya*) dello Stato, dall’altra i sostenitori della sua islamicità.² Entrambe le parti andavano a ricercare nella prima *khilāfa* la legittimazione delle proprie argomentazioni.

Tra le opere che all’epoca fecero più parlare di sé ci fu sicuramente *al-islām wa uṣūl al-ḥukm* (1925) dell’egiziano ‘Alī ‘Abd al-Rāziq (1888-1966), pensatore, politico e studioso di scienze islamiche, il quale sosteneva come già i primi quattro *khalīfa* si fossero succeduti in un governo meramente politico che non aveva alcun legame con la religione, dato che il governo religioso, in quanto rapportato a Dio, era terminato con la morte del Profeta. Tuttavia, la divisione tra laicisti e islamisti non si limitò al diverso modo di approcciarsi all’esperienza dei *khalīfa* succedutisi in seguito alla scomparsa del Inviato di Dio, ma si estesero anche alla comprensione dello stesso enunciato coranico (*al-naṣṣ al-qur’ānīyī*) e all’esperienza di Muḥammad nella fondazione dello Stato e nelle premesse della sua amministrazione.³ A tal proposito, ‘Alī Fayyād cita l’opinione del giurista egiziano contemporaneo Muḥammad Sa‘īd al-‘Ashmāwī (1932-2013) il quale critica lo slogan *inna al-islām dīn wa dawla* (l’Islam è religione e Stato), sostenendo che il termine *ḥukūma* presso la prima generazione di musulmani si riferisse alla giustizia e alla probità morale (‘*adāla*) e che l’utilizzo fattone da parte dei musulmani contemporanei per indicare il potere esecutivo (*sulṭa tanfīdhīy*) o il potere dell’amministrazione pubblica (*sulṭa al-idāra al-‘amma*) sia stata un’acquisizione ottenuta attraverso il percorso storico, portando a una pessima confusione nell’interpretazione dei versetti coranici (*ayyāt qur’ānīyia*) che, al contrario, conterrebbero il termine *ḥukm* nel senso di dirimere le dispute (*qaḍā’ fī al-khuṣūmāt*).⁴ Infine, menziona l’islamologo libanese Ruḍwān Sayyid (1949-) il quale anch’egli sostiene la fine del legame tra politico e religioso a partire dalla scomparsa del Profeta, e che entrambe le concezioni sciita

² ja‘īt hishām, *al-fitna. jadalīyat al-dīn wa al-siyāsa fī al-islām al-mubakkir*, tarjama khalīl aḥmad khalīl, dār al-ṭalī‘a, bayrūt, 1995, p. 6, citato in fayyād ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 88.

³ fayyād ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 88.

⁴ al-‘ashmāwī muḥammad sa‘īd, *al-islām al-siyāsī*, sīnā lil-nashr, al-qāhira 1992, pp. 8-28, citato in fayyād ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 89.

e sunnita non riguardano lo Stato e, dunque, la società politica. Al contrario, la divergenza tra le due parti si riferisce ai requisiti della legalità costitutiva della *umma*, ovvero ai requisiti della religione e non della comunità politica o se lo Stato abbia o meno doveri nei confronti della religione. Secondo Ruḍwān Sayyid infatti, dalla cosiddetta Costituzione di Medina (*ṣaḥīfat al-madīna* o *kitāb al-madīna*), redatta tra la fine del primo e l'inizio del secondo anno della *hijra*, emerge una preponderante prevalenza dell'azione politica senza natura religiosa, o addirittura che non vi sia alcun riferimento alla religione, alla Profezia o alla successione. Sarebbe dunque uno scritto contrattuale costitutivo simile alle costituzioni presenti nelle moderne società.⁵

Al contrario, coloro i quali sostengono l'islamicità dello Stato fondano le proprie argomentazioni sull'intreccio del religioso e del politico durante l'esperienza dell'Inviato, nonché sull'interpretazione delle *ayyāt* coraniche in termini di governo secondo la rivelazione divina (*ḥukm bīmā anzal allāh*), in cui dunque il termine *ḥukm* è inteso in termini politici e "statuali". Dunque si tratta di approcci islamisti che considerano l'Islam come religione onnicomprensiva (*dīn wa dunyā wa dawla*, "religione, mondo e Stato") e, anzi, una vera e propria religione della politica (*al-islām dīn al-siyāsa*) in cui le norme di carattere politico (*aḥkām siyāsīya*) siano numericamente superiori alle norme relative al culto (*aḥkām 'ābidīya*).⁶ Ma, all'interno dell'universo politico islamico, la divergenza sul concetto di *sulṭa* sembra avere un forte contatto con la determinazione, da parte della comunità politica, delle proprie preferenze e della propria identità politica; e ciò avviene a seconda della differenza degli approcci alla questione e delle risposte ad essa fornite. Secondo 'Alī Fayyāḍ risulta quindi fondamentale ricomporre e osservare lo sviluppo del processo storico della questione religione-autorità al fine di comprendere gli orientamenti contemporanei, e non v'è alcun dubbio che questo modo di osservare il processo storico acquista una posizione di rilievo nel dibattito sulle questioni della società islamica politica contemporanea. Non è dunque un caso se anche le questioni poste dalla *Nahḍa*, con le sue dimensioni politiche, sociali e culturali, continuò nella sua essenza a riguardare il tema dell'autorità, e a nessun tipo di lavoro intellettuale sulla civiltà islamica fu possibile guardare oltre questo tema o ignorarlo del tutto.⁷

⁵ sayyid ruḍwān, *al-jamā'a wa al-mujtama'a wa al-dawla: sulṭa al-īdūlūjīā fī al-majāl al-siyāsī al-'arabī al-islāmī*, dār al-kitāb al-'arabī, bayrūt 1997, pp. 27-30, citato in fayyāḍ 'alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 89.

⁶ fayyāḍ 'alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 89-90.

⁷ *Ibidem*, p. 90.

Da quanto detto finora emerge come l'approccio contemporaneo alla questione del rapporto tra religione e autorità si basi sulla ricerca e l'osservazione del momento religioso e del momento politico durante l'esperienza dell'Islam degli esordi, al fine di affermare la separazione dei due o la loro unione in una unica identità. In questo si assomigliano entrambi gli approcci, sunnita e sciita. Secondo 'Alī Fayyāḍ si tratta di una classificazione generale i cui aspetti sono molto numerosi e soggetti a significative trasformazioni, nell'arco della storia islamica, che hanno interessato tanto la realtà politica e sociale, quanto lo stesso *fiqh*. Se la ricerca di 'Alī Fayyāḍ impone a lui stesso di limitare l'osservazione al tema del rapporto tra religione e autorità nell'Islam sciita, e, nello specifico, a ciò che si ricollega alla fase della grande Occultazione (*al-ghayba al-kubrā*) del dodicesimo Imam, Muḥammad bin al-Ḥasan al-Mahdī, ossia a partire dall'anno 329 della *hijra*, è con la scomparsa dell'Inviato che prese avvio la fase che portò alla nascita del problema circa la designazione divina (*naṣṣ*) o la scelta (*ikhtiyār*) del successore alla guida della *umma*. E, come 'Alī Fayyāḍ ha più volte affermato, i punti centrali su cui avrebbe ruotato il disaccordo all'interno della *umma* saranno rappresentati dalla divergenza sul modo di intendere la *sulṭa*, sulla sua legittimazione e sui meccanismi di scelta del governante (*ḥākim*) e dalla definizione del suo ruolo.⁸

2. L'episodio di *saqīfat banī sālīda* e i primi orientamenti dottrinali

Alla morte dell'Inviato di Dio la *umma* dovette necessariamente affrontare la questione della successione, e lo fece a *saqīfat banī sālīda*, il luogo di Medina che andrà a indicare l'episodio stesso. Secondo 'Alī Fayyāḍ è questo il momento su cui ruotano tutti i dibattiti e le contese, ma è anche il luogo che ha dato avvio alla logica della lotta per il predominio, dei tribalismi e degli interessi particolari e, infatti, sembrò prima di tutto un conflitto politico-tribale che conteneva al suo interno una grande quantità di contrasti intestini tra i *muhājirīn* di Abū Bakr e 'Umar e gli *anṣār* di Sa'ad bin 'Ubāda, tra i *quraysh* e altre tribù arabe, tra i *banū aws* e i *banū khazraj*. Dunque, il discorso religioso non fu in grado di affrontare i calcoli tribali e i rispettivi interessi di parte. Fu così che la successione al Profeta manifestò nella *saqīfat banī sālīda* i contrasti tribali e il predominio della logica dei loro equilibri sopra

⁸ *Ibidem*, p. 91.

qualsiasi altro criterio, manifestando un contrasto tra la stessa logica di *saqīfat* e la logica degli *hāshimīy* espressa dal primo Imam ‘Alī bin Abī Ṭālib:

إن ذلك، كشف تناقضاً مركباً بين التناقضات القبلية، وبين منطق الاختيار ومنطق الوصية.

Ciò rivela una complessa contraddizione tra i contrasti tribali e tra la logica della scelta basata sull’arbitrio umano [*mintaq al-ikhtiyār*] e la logica della scelta basata sul Testamento divino [*mintaq al-waṣīya*].

Da un certo punto di vista, secondo ‘Alī Fayyād è corretto affermare che la logica dei *muhājirīn* costituisce una logica religiosa nel confronto con la logica “mondana” degli *anṣār*, per poi ricapovolgersi in una logica “mondana” nei confronti dei sostenitori della *ahl al-bayt*. In sostanza, l’esperienza della prima *khilāfa* è sembrata, nei suoi risultati governati dalla realtà mondana e dagli equilibri di forza in essa presenti, una apertura e un avvio del dualismo tra religione e autorità. In altre parole, l’episodio di *saqīfat*:

أفضت إلى ولادة مجال سياسي تمارس فيه السياسة باستقلال نسبي عن المنطق الديني نفسه.⁹

Ha portato alla nascita di uno spazio politico in cui la politica viene esercitata con una relativa indipendenza dalla stessa logica religiosa.

Secono ‘Alī Fayyād, a questo punto la divisione sul concetto di autorità portò alla nascita di tre orientamenti, espressione della maggior parte dei *faqīh* e dei *mutakallim* (teologi), e ripercorre la sintesi fattane dal celebre studioso marocchino Muḥammad ‘Ābid al-Jābarīy (1935-2010).¹⁰ Il primo orientamento è, per l’appunto, quello sciita, i cui sostenitori affermano che:

⁹ *Ibidem*, p. 92.

¹⁰ ‘ābid al-jābarīy muḥammad, *al-dīn wa al-dawla wa taṭbīq al-sharī‘a*, markaz dirāsāt al-waḥda al-‘arabīya, bayrūt 1996, pp. 24-29, citato in fayyād ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, pp. 89-90.

أَنَّ الإمامة، أي تنصيب الإمام، وبالتالي إقامة الدولة في المجتمع الإسلامي، فرض من فروض الدين وركن من أركانه، وهؤلاء هم الشيعة.

L'Imamato [*imāma*], ovvero l'investitura dell'Imam e la conseguente erezione dello Stato nella società islamica, è uno dei doveri e dei pilastri della religione, e costoro sono gli sciiti.

Ne emerge che l'*imāma* non è una questione che si basa o che riguarda interessi particolari o che si fonda su un conferimento avvenuto per scelta della generalità delle persone (*ikhtiyār al- 'amma*) o su investitura dell'Imam da parte di questa; al contrario, è una questione che riguarda i principi stessi dell'Islam (*qaḍīya uṣūlīya*) e un suo pilastro (*rukn*) che i Profeti non possono aver ignorato, trascurato o delegato all'arbitrario delle generalità delle persone. E quindi, il collante del credo della *shī'a* è la necessità della chiarificazione e determinazione divina (*tanṣīṣ*) in merito alla nomina del successore alla guida della *umma*, nonché la certezza dell'infallibilità (*'iṣma*) dei Profeti e degli Imam. Ne consegue che il Profeta decretò 'Alī bin Abī Ṭālib suo successore (*khalīfa*) e Imam, così come questo fece, a sua volta, e come fecero i suoi discendenti.¹¹ Di contro, il secondo orientamento è l'esatto opposto di quello sciita appena visto, in quanto i suoi sostenitori affermano la non necessità dell'*imāma* e, quindi, secondo 'Alī Fayyāḍ, dello Stato (*dawla*). Tale conclusione si basa sul presupposto che la religione non avrebbe decretato alcun obbligo nell'istituzione dell'*imāma* e, al tempo stesso, non lo avrebbe nemmeno omessa; anzi, avrebbe lasciato la faccenda nelle mani della comunità. Quindi, se i musulmani fossero riusciti nell'investitura (*naṣb*) di un Imam giusto (*imām 'ādil*) senza alcuno spargimento di sangue e senza scatenare guerre, discordia e sedizione (*fitna*) nella comunità, non ci sarebbe stato nulla di male nell'istituzione dell'*imāma*, anzi sarebbe un'opzione preferibile; ma se invece questo non fosse possibile, e se ognuno fosse comunque in grado di essere responsabile e badare agli interessi di se stesso e della propria gente, applicando le norme della Legge (*aḥkām al-sharī'a*) così come decretato nel Libro e nella *sunna*, tutto questo sarebbe stato sufficiente e ammissibile, facendo così cadere la necessità dell'*imāma*. I sostenitori di questa visione sono alcuni dei primi *khawārij* (kharijismo), i *najdāt* (seguaci di Najda al-Ḥanafīy) e una parte della *mu'tazala* (mutazilismo).¹² Per quanto riguarda il terzo gruppo, questo, nel suo complesso, è un rifiuto delle due precedenti posizioni ed è rappresentato dalla generalità dell'*ahl*

¹¹ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 92-93.

¹² *Ibidem*, p. 93.

al-sunna (sunnismo) e dalla maggioranza della *mu'tazala*, dei *khawārij* e della *murji'a* (murjismo). Ciò che li accomuna è l'affermazione, da un lato, della necessità dell'*imāma* e, dall'altro, del fatto che questa deve essere determinata per scelta umana (*ikhtiyār*) e non per designazione divina (*naṣṣ*). Inoltre, vista l'eterogeneità di quest'ultimo gruppo, al suo interno vi sono delle significative differenze e, quindi, c'è chi sostiene la necessità dell'*imāma* in base ad argomentazioni razionali e intellettive, e chi la sostiene basandosi sulla Legge (*shar'*).¹³

Secondo 'Alī Fayyāḍ l'analisi del fondamento teorico di questi tre orientamenti porta a comprendere i contrasti fondamentali relativi ai diversi punti di riferimento dell'autorità e della sua legittimità, e che manterranno una presenza costante e continua nella storia dell'Islam politico. E infatti, l'orientamento sciita si basa sulla legittimità religiosa dell'autorità e dell'Imamato, attribuendogli un significato complementare alla Profezia (*takmīlīy lil-nubūwwa*) e di integrazione totale tra il religioso e il politico, in cui l'autorità ha una natura sacra.¹⁴ Per quanto riguarda il secondo orientamento, il cui fulcro è rappresentato dai *khawārij*, nonostante il pluralismo presente al suo interno, costituisce una tendenza letteralista nell'interpretazione dei testi e punta ad una pura utopia islamica. Secondo 'Alī Fayyāḍ, costoro corrisponderebbero a ciò che, in una lingua contemporanea, si definirebbe come una sorta di *salafīya mutashaddida* (salafismo estremo); e nonostante il loro aggrapparsi al riferimento coranico, condussero ad un distruttivo circolo vizioso che scatenò e alimentò la *fitna* in lungo e in largo. E infatti, riprendendo le parole di Hishām Ja'īt, lo Stato, lo sviluppo della società e la sua guida trovavano la loro opposizione in base ad una particolare lettura del Corano, una lettura radicale e letterale, propugnando una versione dell'Islam in quanto forza coercitiva e forza sovvertitrice. Si tratta dell'inizio di un fenomeno che continuerà ad auto-riprodursi in maniera costante fino ai giorni nostri e, tutto ciò, è dovuto al fatto che il principio dello Stato, soprattutto alle origini, era soggetto al principio della trascendenza religiosa:

في هذه الحالة بالذات، تمكنت حركة كهذه من قتل خليفة أول، ومن إشعال فتنة عامة ومهددة
للحفاظ الذاتي على الأمة، ثم تمكنت من قتل خليفة ثانٍ، لتقضي إلى توطيد المبدأ الملكي،

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ *Ibidem*.

وإلى ربط الدولة بالقوة، وإلى أن تتطور هي ذاتها إلى راديكالية مَهْمَشَة ودون نفوذ كبير:
الحركة الخارجية.¹⁵

In questo caso particolare, un tale movimento fu in grado di uccidere un primo *khalīfa* e scatenare una *fitna* generale che minacciava gli stessi custodi della *umma*, e, in seguito, di uccidere un secondo *khalīfa* per condurre al consolidamento del principio monarchico [*malakīy*] e alla correlazione dello Stato con la forza, fino a sviluppare se stesso in un marginale radicalismo e senza alcuna influenza: il movimento *kharijita* [*ḥaraka khārijīya*].

Il terzo orientamento, quello che generalmente riflette la posizione dell'*ahl al-sunna*, si fonda sul principio dell'*ikhtiyār*. 'Alī Fayyāḍ riporta un estratto del celebre teologo *ash 'arīy* Abū Bakr al-Bāqillānīy (930-1013) che rappresenta un'autorevole testimonianza di questa terza corrente. In sintesi, al-Bāqillānīy, descrivendo la figura del governante (*hākim*) ci dice che non deve necessariamente essere infallibile (*ma 'ṣūm*) nella conoscenza del segreto divino (*ghayb*) e della totalità della religione, e che ciò non lo rende incompatibile con la sua funzione che, invece, è quella di fiduciario delegato (*wakīl*) e rappresentante (*nā'ib*) della *umma*. Questa, infatti, è la fonte della sua direzione, della sua valutazione e del suo stimolo e, se deve, lo depone e lo sostituisce se commette ciò che richiede la deposizione. Ciononostante, il governante non necessita di essere infallibile.¹⁶

إن هذا الإتجاه أحال الإمامة: إلى ما يقرب أن يكون منصباً مدنياً، زمنياً ودنيوياً، رغم وظائفه الدينية. بل إن البعض يعتبر ذلك علمنة وعقلنة لمنصب الحاكم ما دامت مصلحة الأمة معياره. وتعتبر مقولة جواز إمامة المفضل على الفاضل التمثيل الواقعي لهذا الإتجاه الذي قام بتأصيل الضرورات والمصالح، بوصفها قيمة لاختيار الحاكم وممارسة السياسة.¹⁷

Questo orientamento trasforma l'*imāma* in una sorta di incarico civile [*manṣib madanīy*] temporale e mondano, a dispetto delle sue funzioni religiose [*wazā'if dīnīya*]. Anzi, alcuni ritengono che questo sia una laicizzazione e una razionalizzazione dell'incarico governativo, fintantoché l'interesse dell'*umma* continua ad essere il suo criterio di base. Si ritiene che l'argomentazione della ammissibilità

¹⁵ ja 'īṭ hishām, *al-fitna. jadaliyat al-dīn wa al-siyāsa fī al-islām al-mubakkir*, p. 323, citato in fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 94.

¹⁶ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 94-95.

¹⁷ *Ibidem*, p. 95.

dell'*imāma* in capo non al migliore ma a chi è peggiore di questo costituisca la rappresentazione realistica di questo orientamento che fonda le proprie radici nei doveri e negli interessi particolari, essendo questi i valori alla base della scelta [*ikhtiyār*] del governante e della pratica della politica.

‘Alī Fayyād è dunque abbastanza duro nel criticare questo orientamento che, secondo quanto espone, costituisce una alterazione della *imāma* originaria e una separazione dal criterio di legittimazione basato sull’aspetto religioso, antepo-
nendo a questo una legittimazione mondana basata sul mero calcolo degli interessi particolari in seno alla *umma*. E così la politica diventa più simile a un qualcosa che riguarda un pronunciamento sugli interessi particolari, piuttosto che sulla religione, non solo in termini di scelta del *khalīf* – i cui meccanismi di selezione furono diversi e non riuscirono a prevenire l’interferenza del *khalīf* medesimo, come infatti avvenne con Abū Bakr che raccomandò la successione di ‘Umar, o con lo stesso ‘Umar che restrinse la *shūrā* a sette componenti col fine di riequilibrare e determinare i risultati – ma anche per ciò che concerne la proliferazione di diverse condizioni di interpretazione (*ijtihād*) del Testo (*naṣṣ*).

إن مبدأ المصلحة هو المستند الذي كان الصحابة يرتكزون عليه في تطبيقهم للشرعية [...] وهي ممارسة اجتهادية تتخذ المصلحة مبدأً ومنطلقاً، فإذا تعارضت المصلحة مع النص في حالة من الحالات، وجدناهم يعتبرون المصلحة ويحكمون بما تقتضيه، ويؤجلون العمل بمنطوق النص فيها.¹⁸

Il principio dell’interesse particolare fu la base su cui i *ṣaḥāba* incentrarono la loro applicazione della *sharī‘a* [...] fu una pratica di *ijtihād* che assunse l’interesse particolare come principio e punto di partenza; dunque se l’interesse contrastava con il Testo in una qualche situazione, vediamo che essi prendevano in considerazione l’interesse e decidevano in base a ciò cui questo mirava, posponendo l’azione secondo l’enunciato del Testo [*bi-manṭūq al-naṣṣ*].

Secondo ‘Alī Fayyād questo approccio non è in contraddizione con la logica che ha inaugurato l’apertura della sfera politica, e quindi la circostanza non si limita alla lotta tra le forze sociali causata dallo scontro delle loro affiliazioni tribali, così come non si limita al loro disaccordo sui riferimenti legali per la fondazione dell’autorità; ma a ciò si aggiunge la divergenza nella valutazione dell’interesse particolare, trasformato in regola per la pratica

¹⁸ *Ibidem*, pp. 95-96.

del potere. Infatti sarà il risultato di equilibri tra le forze e gli orientamenti in lotta tra loro per il predominio. Dunque la fase della cosiddetta *khilāfa rāshida* (ben guidata, saggia, ortodossa) culminò in una devastante *fitna* che ridisegnò la realtà socio-politica islamica e condusse alla divisione tripartita tra: un Islam radicale e violento (quello dei *qurrā'*), un Islam storico e legale (in capo ad 'Alī) e un islam politico e aristocratico (sotto la guida di Mu'āwīya).

فإسلام القبيلة أحكم سيطرته على السلطة على حساب إسلام العقيدة. وكان ذلك تحولاً درامياً في بنية السلطة الإسلامية وفي قيم إنتاجها وممارستها. فالإشكالية التأسيسية التي ولدت بعد غياب الرسول، والتي عبّر عنها بالنص أو الاختيار، جرى الإطاحة بها لحساب واقع جديد، سيحمل معه إشكاليته الخاصة، التي ستتجاوز منطقي الشورى والوصية، إلى منطق التوارث والتغلب.¹⁹

Quindi l'Islam della tribù [*islām al-qabīla*] impose il proprio dominio sul potere, a spese dell'Islam della dottrina [*islām al-'aqīda*]. Si trattò di una trasformazione drammatica nella struttura dell'autorità islamica e nei valori della sua produzione e pratica. La problematica costitutiva che nacque dopo la scomparsa dell'Inviato, la quale si esprime nella designazione divina [*naṣṣ*] o con la scelta arbitraria [*ikhtiyār*], fu portata via per una nuova realtà di fatto, carica di una problematica speciale che andrà oltre la dialettica tra *shūrā* e *waṣīya*, verso la dialettica tra ereditarietà [*tawāruth*] e supremazia [*taghallub*].

È evidente tale nuova dicotomia tra *tawāruth* e *taghallub* sia il riflesso della medesima posizione dottrinale iniziale tra i due principali orientamenti scaturiti dall'episodio di *saqīfa*, andando a definire il concetto di autorità nella *umma* durante il primo secolo della *hijra*. Dunque, da una parte si sviluppò la legalità fondativa [*shara'īya ta'sīsīya*] con la convinzione che la *sulṭa* dovesse avere un progetto globale per la *umma*, sotto i due aspetti del messaggio profetico [*risāla*] e dell'eredità [*wirātha*] dell'interpretazione della *risāla* e nella gestione dell'autorità; dall'altra parte si diede peso e importanza alla capacità dell'autorità nella realizzazione della sicurezza, della giustizia e del suo equilibrio interno, sviluppando così una legalità degli interessi [*shara'īya al-maṣāliḥ*].²⁰

¹⁹ *Ibidem*, p. 96.

²⁰ *Ibidem*, pp. 95-96.

3. Una prospettiva critica sullo sviluppo del concetto di *sulṭa* in ambito sunnita

Come abbiamo appena visto, secondo ‘Alī Fayyāḍ vi fu uno sviluppo del sistema dei valori fondativi su cui si basò la legalità dell’autorità (*sharʿīyat al-sulṭa*). Nella prima fase, quella dei cosiddetti “Califfi ben guidati” (*khulafāʾ rāshidūn*), furono elementi di ordine tribale precedenti all’Islam, la prossimità al Profeta (*qurb*), nonché la provenienza degli “Imam” dalla tribù dei *quraysh*,²¹ secondo uno schema di alternanza allora in vigore. Nella seconda fase, quella degli Omayyadi (*umawwīyūn*), l’appartenenza alla tribù dei *quraysh* si conformò alla regola tribale degli Omayyadi, inventando un discorso compensatorio i cui fondamenti giustificativi della legalizzazione dell’autorità omayyade erano numerosi, al fine di andare oltre il dilemma della priorità e della consanguineità rispetto all’Inviato, nonché del dovere di basarsi sulla *shūrā*. Tuttavia, la motivazione di punta su cui si basava la legittimazione di questo concetto di autorità stava nella sentenza divina (*qadāʾ*) e nella predeterminazione divina (*qadr*) che il governo (*ḥukm*) ricadesse sugli Omayyadi, per suo desiderio (*mashīʾa*) e per sua volontà (*irāda*).²² E dunque l’ideologia omayyade fu fortemente incentrata sull’obbedienza e devozione al governo in quanto espressione del desiderio divino. Infatti ‘Alī Fayyāḍ evidenzia come lo stesso titolo califfale non si limitava a quello di successore dell’Inviato (*khalīfat al-rasūl*) ma si estendeva anche a successore di Dio (*khalīfat allāh*). Per questo motivo, sempre secondo il nostro Autore:

الصيغة الأموية للحكم هي أقرب إلى الحكم الملكي لقيامها على التوريث واستنادها إلى السياسة (المصالح) قبل الدين.²³

La formula del governo omayyade era più vicina al governo monarchico [*malakīy*] per il suo fondarsi sull’ereditarietà [del potere] e per il suo basarsi sulla politica (dell’interesse) prima che sulla Religione.

‘Alī Fayyāḍ sostiene che tale concezione di potere fosse influenzata e provenisse dalla concezione persiana e da quella bizantina, e che non si limitasse alla posizione del

²¹ *Ibidem*, p. 97. ‘Alī Fayyāḍ utilizza il virgolettato sia in riferimento alla *khilāfa rāshida*, dimostrando di non aderire all’opinione secondo cui quella fu un’epoca idilliaca; sia quando si riferisce agli Imam intesi nell’accezione “non-sciita” del termine, ovvero come mere guide della comunità senza il carattere esoterico e spirituale tipico della concezione sciita di cui abbiamo parlato nel primo e nel secondo capitolo.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, p. 98.

governante né ai soli fondamenti della legittimazione politica, ma che anzi andava a coinvolgere la struttura dello Stato. Infatti se all'epoca dei Califfi ben guidati (*khulafā' rāshidūn*) costoro erano, al tempo stesso, governanti (*ḥakkām*) e dotti (*'ulamā'*), la fase omayyade diede inizio alla separazione di queste due funzioni. A tal proposito viene citato Abū Bakr bin 'Arabīy il quale afferma che agli esordi dell'Islam i comandanti erano i dotti (*umarā' hum al-'ulamā'*), che i sudditi erano l'esercito (*ra'īya hum al-jund*) e che il sistema si conformava ed era consecutivo a questa suddivisione. In seguito le due funzioni di *umarā'* e di *'ulamā'* si separarono, andando a costituire due gruppi diversi; e anche i sudditi e l'esercito divennero due categorie separate. Questa separazione, secondo le parole riportate di Abū Bakr bin 'Arabīy, sancì l'inizio della fase in cui ci fu una costante opposizione alla guida della comunità in nome di una volontà di integrità e correttezza che, però, non sarebbe mai stata possibile soddisfare.²⁴ Dunque, l'approccio degli Omayyadi alla questione dell'autorità portò all'avvento dello Stato autocratico (*dawla istibdādīya*).

Dopo gli Omayyadi fu la volta degli Abbasidi (*'abbāsīyūn*) il cui metodo riguardo il potere non differì in maniera sostanziale e l'autorità continuò ad essere una proprietà (*mulk*) ereditata sulla base della *shar'īya qurashīya*, aggiungendo a questa il requisito della consanguineità al Profeta, come caratteristica distintiva rispetto a ciò su cui si basavano gli Omayyadi, ed elemento di confronto e opposizione con la legalità degli alidi (*shar'īyat al-'alawīyīn*) della famiglia del Profeta (*āl al-bayt*) discendenti di Fāṭima al-Zahrā', figlia del Profeta e moglie di 'Alī. Secondo 'Alī Fayyāḍ questo aspetto appare evidente nei discorsi degli stessi califfi abbasidi, e nello specifico Abū Ja'far al-ManSūr e Abū 'Abbās al-Saffāḥ, in cui si esalta la nobiltà della consanguineità (*sharf al-qarāba*) al Profeta, si afferma l'affermazione coranica di un particolare affetto nei confronti della sua famiglia (*āl al-bayt*) e considerando gli Abbasidi (*banū 'abbās*) appartenenti all'*ahl al-bayt*.²⁵ Inoltre, per un certo verso, gli Abbasidi andarono oltre nel concetto di autorità, per come era stato espresso dagli Omayyadi con la teoria del «governante per desiderio divino» (*ḥākim bi mashī'at allāh*). Essi teorizzarono una sorta di identificazione (*tamāhī*) tra la volontà divina (*irādat allāh*) e

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ Letteralmente “la gente della casa”, è un altro modo per indicare la Famiglia del Profeta, *āl al-bayt*, che in senso stretto comprende il Profeta, Fāṭima e i dodici Imam. *Ahl al-bayt*, per estensione, è anche uno dei più diffusi modi in cui gli sciiti definiscono se stessi nel loro complesso, in quanto adepti e seguaci degli insegnamenti dell'*ahl al-bayt*.

la volontà del sultano (*irādat al-sulṭān*), e affermarono che al ruolo del sultano fosse conferita la volontà divina (*manūṭ bil-irāda ilahīya*).²⁶ Secondo ‘Alī Fayyāḍ l’autorità fu così elevata ai ranghi divini, attribuendo un carattere legale-divino alla sua pratica e alle sue decisioni: ogni atto del sultano risultava un atto divino. E come nel caso della concezione omayyade, ‘Alī Fayyāḍ sostiene che si trattò di un qualcosa di estraneo all’Islam, così come sostennero alcuni eruditi dell’epoca, come ad esempio al-Jāḥiẓ (781-868), uno dei più celebri letterati dell’epoca abbaside, nel suo *al-tāj fī akhlāq al-mulūk* (“La corona nell’etica dei re”) da cui ‘Alī Fayyāḍ desume quanto segue:

قوانين الملك والمملكة، وترتيب الخاصة والعامة، وسياسة الرعية، قد جرى أخذها من
ملوك العجم.²⁷

Le leggi della regalità e del regno, l’organizzazione del privato e del pubblico e la politica dei sudditi erano state riprese dai re persiani [‘*ajam*].

Qui è da notarsi come il termine ‘*ajam* sia utilizzato per indicare, al tempo stesso, persiani, non-arabi e barbari. Ad ogni modo, secondo ‘Alī Fayyāḍ le trasformazioni inerenti al concetto di autorità nell’era abbaside hanno stravolto l’immagine della *khalīfa* e conducendo all’auto-conferimento di uno *status* di esaltazione e magnificenza (*mahāba*) estranei all’era dei quattro califfi, i quali, nonostante si differenziassero tra loro per politiche e posizioni, erano più vicini alla popolazione e più responsabili. In sintesi, dunque, il metodo religioso si accompagnò alla prassi politico-religiosa in maniera più tollerante, mentre il metodo politico, che ‘Alī Fayyāḍ definisce “relativamente laico” (‘*almānīy nisbīy^{an}*), si accompagnò a una pratica autocratica del potere (*mumārīsa sulṭānīya istibdādīya*) e non avrebbe accettato una storia islamica con le sue conseguenze, tra le quali gli effetti e le ripercussioni sul modello di struttura statale e sugli schemi di riflessione politica.²⁸ Secondo ‘Alī Fayyāḍ, le trasformazioni avvenute in questa terza fase hanno determinato delle conseguenze poco gradite nell’ambito dell’autorità, ovverossia l’apparizione e la scalata al potere dei cosiddetti *umarā’ al-istīlā’* (lett. “i principi della appropriazione”),²⁹ che il nostro Autore pone come sinonimo

²⁶ *Ibidem*, p. 99.

²⁷ *Ibidem*, p. 100.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ *umarā’ al-istīlā’* indica quegli emiri che hanno preso il potere di fatto con le armi, senza spodestare il califfo e col quale avviene un reciproco riconoscimento, mantenendo questo il suo potere simbolico e ottenendo quelli il riconoscimento ufficiale del loro dominio di fatto raggiunto con la forza.

stesso di *dawla sulṭanīya* (Stato sultanale).³⁰ Fu in questa fase che la pratica del potere, basata sulla rimozione della *umma* (*taghyīb al-umma*) dal processo decisionale, colpendo il concetto stesso di *shūrà*, nonché sull'eliminazione dell'opzione religiosa rappresentata dall'imamato, portò ad una accumulazione di confusioni e ambiguità nella sfera del potere. E infatti, con l'ottavo califfo abbaside al-Mu'taṣim (794-842), il potere iniziò a dipendere da una nuova forza militare che, in ossequio all'opzione di escludere la *umma*, costituì il punto di appoggio alternativo per la stabilità del potere. Questa forza fu costituita dalle truppe di mercenari turchi lungo l'ultimo secolo dell'era abbaside, le quali acquisirono una sempre maggiore influenza, fino a quando al-Mu'taṣim perderà completamente le redini del potere e il califfo al-Mutawakkil (847-861) venne destituito dalla componente militare turca.³¹

Fu da questo momento che l'istituzione della *khilāfa* abbaside perse il suo contenuto relativo alla *sulṭa*, divenendo un mero strumento manipolato dai comandanti militari, i quali non avrebbero avuto remore nel deporre, imprigionare o uccidere il califfo se per una qualche questione avessero dubitato del suo comportamento o della sua lealtà nei loro confronti. In seguito, l'ascesa in Persia della dinastia dei Buyidi (*buwayhīyūn*) coincise con il collasso del potere dei Turchi a Baghdad, verso cui gli eserciti di Aḥmad bin Buwayh marciarono vittoriosi nel 945; questo giurò fedeltà al califfo al-Mustakfī, il quale lo soprannominò il "rafforzatore dello Stato" (*mu'izz al-dawla*).³² 'Alī Fayyāḍ ritiene dunque che gli sviluppi che hanno determinato la nascita della *dawla sulṭanīya* (Stato sultanale) abbiano acutizzato la problematica del rapporto della religione con l'autorità, spingendo ad un aumento della confusione e della separazione tra le due, e questo è ciò che traspare anche dai cambiamenti accorsi al *fiqh*, il quale non ha potuto rimanerne immune. È per questa ragione, quindi, che i *faqīh* si sono adeguati alla trasformazione della *khilāfa* abbaside in una istituzione formale e morale (*ṣuwarīy ma'nawīy*), simbolo dell'unità della *umma*, così come al controllo da parte dei *buwayhīyūn* e, in seguito, dei Selgiuchidi (*salājiqa*) sul potere effettivo, nel quadro di una nuova relazione tra *sharī'a* e politica, ovvero affermando la tirannia della seconda sulla prima.³³

³⁰ Nel capitolo precedente abbiamo già avuto modo di trattare le problematiche connesse ai termini *sulṭān* e *salṭana*.

³¹ *Ibidem*, p. 101.

³² *Ibidem*.

³³ *Ibidem*, p. 102.

إن شرعة الحكم السلطاني، في جوهره، شرعة للأمر الواقع، ويمثل هذا الموقف الفقهي نموذجاً عن مواقف فقهاء كثيرين.³⁴

Nella sua essenza, la legalizzazione del governo sultanale era una legalizzazione della situazione di fatto, e questa posizione giurisprudenziale costituiva un modello per molti *faqīh*.

Inoltre, secondo ‘Alī Fayyāḍ, la gente dell’epoca faceva una distinzione tra il governo di Dio (*ḥukm allāh*) e il governo della politica (*ḥukm al-siyāsa*), pensando che la *sharī‘a* fosse ciò che Dio aveva legiferato sulla religione e con cui ordinava in merito a questa. Mentre la politica riguardava le leggi che regolamentavano i sudditi, gli interessi particolari, e l’organizzazione delle altre circostanze, giungendo così a interpretare la situazione di fatto come una sorta di separazione tra Religione e Stato.³⁵ E infatti il *fiqh* della politica, nel suo ruolo, è soggetto alle trasformazioni fortemente legate ai cambiamenti socio-politici; e questo appare ovvio se si considera che il *fiqh* è il *qānūn sharī‘ī* (la legge conforme alla *sharī‘a*) che scandisce il ritmo della comunità nel suo legame con la realtà mondana. Dunque, per ciò che concerne i requisiti della guida della comunità (*shurūṭ al-imām*), come la conoscenza (*‘ilm*), la giustizia (*‘adāla*), la virtù (*faḍl*) e la più prossima parentela *qurayshīy*, queste sparirono col tempo in una lunga serie di continue rinunce e compromessi con i cambiamenti politici. A sostegno di questa evoluzione dei requisiti, ‘Alī Fayyāḍ cita il *faqīh* hanbalita Abū Yu‘lā al-Farā’ (1059-1131):

ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر، أن يبيت ولا يراه إماماً عليه. مبرأً كان أو فاجراً، فهو أمير المؤمنين.³⁶

Non è permesso a nessuno che crede in Dio e nel Giorno del Giudizio di cospirare contro colui il quale ha prevalso con la spada fino a diventare *khalīfa* ed è chiamato Principe dei credenti [*amīr al-mu‘mīnīn*], né di non vedere in lui la Guida. Fosse probo o licenzioso, egli è il Principe dei credenti.

³⁴ *Ibidem*, p. 103.

³⁵ *kūthrānī wajih, al-faqīh wa al-sultān*, dār al-rashd, bayrūt 1989, p. 26.

³⁶ fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, pp. 103-104.

Sulla stessa falsa riga, ‘Alī Fayyāḍ cita altri importanti *faqīh* sunniti che concordano sul principio di questa visione, come ad esempio al-Ghazālīy, Ibn Taymīya, Ibn al-‘Arabīy al-Mālikīy, Abū Bakr al-Bāqillānī e Ibn Khaldūn.³⁷ Ma non si tratta di una sua elucubrazione priva di fondamento, o di una illazione dovuta a una qualche rivalità confessionale. Infatti, a conferma di questa tesi occorre il già citato pensatore contemporaneo marocchino Muḥammad ‘Ābid al-Jābarīy di cui ‘Alī Fayyāḍ sintetizza le conclusioni di *al-‘aql al-siyāsīy al-‘arabīy* in cui al-Jābarīy sostiene che l’evoluzione storica a cui ha condotto il *fiqh* sunnita abbia portato alla scomparsa dei tre requisiti del governante, ossia la giustizia (‘*adāla*), la conoscenza (‘*ilm*) e il vincolo parentale con i Quarayshiti (*nasab qurashīy*), rendendo stabile la condizione espressa dai *faqīh* malikiti secondo cui è dovuta l’obbedienza a chi consolida il suo potere basato sulla forza:

وإن ما بقي ثابتاً في الفكر السني هو الأيديولوجيا السلطانية.³⁸

Ciò che è rimasto stabile e costante nel pensiero sunnita è l’ideologia del potere sultanale.

Volendo dunque riassumere il percorso dei cambiamenti a cui ha assistito la problematica della relazione tra Religione (*dīn*) e autorità (*sulṭa*), secondo i cambiamenti della realtà storica relativa al concetto di legittimità (*mashrū‘īya*) dell’autorità stessa, potremmo ripercorrere quanto esposto da ‘Alī Fayyāḍ, a partire dall’inizio della questione, ovvero dalla scomparsa dell’Inviato. La problematica iniziale fu dunque basata sul dibattito tra Testamento divino (*waṣīya*) e scelta arbitraria (*ikhtiyār*) secondo la regola della *shūrā*. In seguito le due questioni vennero scavalcate durante alcune tappe dell’esperienza dei primi quattro *khalīfa*, fino a che l’autorità si trasformò in una proprietà (*mulk*) la quale, nel caso degli Omayyadi, passava in eredità sulla base della legalità del vincolo di affiliazione qurayshita (*nasab qurashīy*) e della predestinazione divina (*qadr ilāhīy*); nel caso degli Abbasidi, invece, l’eredità si trasmetteva sulla base della consanguineità col Profeta (*qarāba min rasūl allāh*) e della volontà divina (*irāda ilāhīya*). A seguire, avvenne un altro cambiamento, ovvero prese il sopravvento la logica della legittimazione della situazione di fatto (*amr wāqī*) fondata sulla forza della spavalderia (*shawka*) e della sopraffazione (*taghallub*), e ciò avvenne con gli “emiri auto-imposti” (*umarā’ al-istīlā’*) e con la nascita dello Stato sultanale

³⁷ *Ibidem*, p. 104.

³⁸ *Ibidem*, p. 105.

(*dawla sulṭānīya*). Secondo 'Alī Fayyād il discorso sultanale si inserì e si integrò all'interno di un'ideologia non uniforme che, infatti, si declinò in diversi modi sulla sfera del potere e dell'autorità: prevenzione della corruzione (*fasād*) e del disordine (*ikhtilāl*) sotto i Buyidi; il trionfo di una visione settaria (*ru'ya madhhabīya*) con i Selgiuchidi; attraverso il *jihād* e la difesa della *dār al-islām*, durante il regno dei Mamelucchi.³⁹

È importante notare come 'Alī Fayyād constati gli effetti concreti di tale evoluzione nelle dinamiche di legalità e legittimazione dell'autorità:

لقد أفضى ذلك إلى تكريس الانفصال بين المؤسستين، شكلاً ومضموناً، أمير الاستيلاء بدولته وسلطانه وجنوده، والخلافة برمزياتها الدالة على وحدة الأمة والمعبرة عن استمرارها التاريخي، بيد أن هذا الانفصال لم يرقم على قطيعة كاملة، لقد ظلت حاجة السلطان للخليفة قائمة بفعل الحاجة لاكتساب الشرعية، وتعبيراً عن ضرورة الانتماء للجماعة والأمة.⁴⁰

Ciò determinò la consacrazione della separazione, formale e sostanziale, tra due istituzioni: l'emiro auto-imposto [*amīr al-istīlā*'], con un suo Stato, un suo sultano e un suo esercito; il califfato [*khilāfa*] con il suo simbolismo indicativo dell'unità della *umma* ed espressivo della sua continuità storica. Tuttavia la separazione non fu una rottura completa, poiché il sultano continuò ad avere la necessità di un califfo in carica, al fine di ottenere [da questo] la legittimazione, ed esprimendo il dovere dell'appartenenza alla comunità e alla *umma*.

E ancora:

إن الحقيقة الأكثر رسوخاً التي أفضى إليها الواقع التاريخي للسلطة في المجال السياسي الإسلامي العربي، هو استبدادية السلطة، وارتكازها إلى قوة القهر والغلبة. فاستقر الأمر على توهين علاقة السلطة بالدين وإسباغ الصفة الرمزية عليها. وفي الآن ذاته، جرى تغييب دور الأمة كقاعدة لتسوية السلطة وممارستها والقبول بها. فالمعادلة الثلاثية بين الدين والسلطة والأمة. تركزت على اختلال تاريخي، تعذر معه توفير التوازن الضروري لاستقرار السلطة.⁴¹

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*, p. 106.

Di certo la verità più solida a cui ha condotto la realtà storica dell'autorità nel campo politico islamico arabo è l'autocrazia dell'autorità, fondata sulla forza della coercizione e sul predominio, procedendo lungo l'attenuazione progressiva del rapporto tra religione e autorità, e l'attribuzione di un carattere simbolico. Allo stesso tempo, è avvenuta la rimozione del ruolo della *umma* come base per la giustificazione dell'autorità, della sua pratica e della sua accettazione. Il triplo controbilanciamento tra religione, autorità e *umma* consacrò un disordine storico col quale sarebbe stato impossibile conferire l'equilibrio necessario alla stabilità dell'autorità.

Dunque, in uno scenario siffatto, 'Alī Fayyāḍ sostiene che la relazione tra potere e religione continuò ad essere un problema e che, anzi, la religione rimase come una fonte di preoccupazione per il potere stesso, variando, nelle sue diverse declinazioni, tra coesistenza, opposizione e conflitto. Nel mentre, la *umma* restò completamente fuori dall'equazione. In sintesi, secondo 'Alī Fayyāḍ il rapporto tra religione e autorità nella realtà storica islamica procedette dalla reciproca connessione verso una forma di separazione. Quindi, la progressività crescente del percorso dell'autorità si stava basando, col procedere della storia, sulla attenuazione del nesso con la religione.

In seguito, sebbene lo stato ottomano riunificò la funzione sultanale (*sulṭana*) e la *khilāfa*, questa fu una gestione meramente formale che non copriva la conformazione storica dello Stato sultanale ottomano, la quale derivava, nella sua essenza, dalla mescolanza di tre fonti: il concetto persiano del ruolo del "re dei re" (*shāhinshāh*), l'organizzazione militare delle tribù guerriere turche e il ruolo funzionale dei rappresentanti della *sharī'a*. Dunque l'integrazione funzionale che emerse tra gli *ālim* e il ruolo del *sulṭān* mise in evidenza il concetto persiano dell'autorità e delle sue funzioni, che gli Ottomani ereditarono dai Selgiuchidi attraverso il *wazīr* persiano Nizām al-Mulk (1018-1092), e che non affermava necessariamente l'islamicità dello Stato sultanale come concetto, pratica o gestione. E infatti ci fu una certa doppiezza nella struttura del sistema del governo ottomano, dato che da una parte i sultani ottomani apparivano come custodi delle norme della *sharī'a*, ma d'altra parte il concetto generale dell'autorità e delle sue funzioni all'interno dell'Impero ottomano non era influenzato dalla visione islamica se non in modo esiguo, e questo fu dovuto alla fortissima e totale influenza che i Selgiuchidi subirono dalla visione persiana. A dimostrazione di ciò, 'Alī Fayyāḍ ci offre quello che sostiene fosse il titolo preferito da parte dei sultani ottomani,

khankār (= *sayyid al-kawn*, Signore del cosmo), e questo altro non sarebbe che una forte indicazione in questo senso.⁴²

Ma, ad ogni modo, per ‘Alī Fayyād è importante sottolineare che, a dispetto dei mutamenti intercorsi nella relazione tra religione e autorità che, dal punto di vista della realtà storica, del *fiqh* e della teoria si sono fondati sul prevalere del politico sul religioso, tale processo di prevaricazione non raggiunse mai il limite di isolare completamente la religione o di attuare un taglio netto tra i due. Questo, infatti, sarebbe stato inconcepibile nella mente dei musulmani, in quanto l’Islam nella loro coscienza continuò ad essere “religione e Stato” (*dīn wa dawla*) e il progetto dell’autorità professato continuò ad essere un servizio all’Islam e alla difesa della *dār al-islām*.⁴³ Tuttavia, sussiste una enorme differenza tra ciò che teorizzarono i primi *faqīh* e ciò a cui giunsero gli ultimi, nonché un divario incolmabile tra il primo modello di autorità che seguì la morte del Profeta e il modello sultanale successivo. Nonostante ciò, il primo modello continuò ad essere l’aspirazione ideale e ottimale che i successivi musulmani tentarono di ripristinare.⁴⁴ Ad ogni modo, le problematiche contemporanee sul rapporto tra religione e autorità si basano sugli eventi della storia, rievocando terminologia e dibattiti analoghi a quelli del passato, e dunque inerenti al *naṣṣ* e all’*ikhtiyār*, alla *shūrā* e al ruolo della *umma*, al chi governa e quali siano le giustificazioni legali del governo. Come è ovvio, a queste problematiche storiche si aggiungono complicazioni di carattere teorico e fattuale contingenti, relative alle sfide poste dal mondo contemporaneo, dall’Occidente e dallo Stato moderno. Tuttavia, passeremo ora ad analizzare le problematiche secondo l’ottica sciita, la quale presenta delle particolarità speciali, come ad esempio l’imprescindibilità della fondazione dell’autorità sulla base dell’Imamato infallibile (*imāma ma ‘ṣūma*) attraverso la designazione divina (*naṣṣ*), o come la *ghayba* che costituì un grande cambiamento nella prospettiva della teoria dell’autorità in seno alla comunità sciita imamita.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, pp. 106-107.

⁴³ *Ibidem*, p. 107.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 108.

4. L'Imamato (*imāma*)

Come abbiamo già avuto modo di affermare nel secondo capitolo, nella visione sciita l'Imamato (*imāma*) si fonda sulla base di un Testamento divino (*waṣīya*), affidato da ogni profeta al suo successore. A tal proposito 'Alī Fayyāḍ sostiene che nelle raccolte di *ḥadīth* vi sia un sistema di racconti che convergono sull'*imāma* in quanto precetto divino (*'ahd min allāh*), che, nell'interpretazione esoterica riportata nell'opera di Henry Corbin e in virtù del multiforme campo semantico del termine *'ahd*, assume il significato di patto eterno fra l'uomo e Dio.⁴⁶ Un'altra evidenza che emerge dalle raccolte di *ḥadīth* è che il mondo non può essere privo di una Prova (*lā takhlū min ḥujja*) e che, a tale ruolo di Prova, Dio ha dedicato la famiglia di Muḥammad, secondo la linea di nascita di Fāṭima e 'Alī e fino al dodicesimo Imām al-Mahdīy Muḥammad bin al-Ḥasan, il quale diede avvio alla Grande occultazione nel 329 *hijrī*. E oltre alle disposizioni del Testamento divino (*nuṣūṣ al-waṣīya*), la struttura deduttiva sciita (*bunya istidlālīya shī'īya*), sulla base dei versetti coranici (*āyāt qur'ānīya*) e degli *ḥadīth* del Profeta e degli Imam, informa anche ciò che riguarda la *wilāya*, la *khilāfa*, l'*imāma* e la *wirātha* (eredità).⁴⁷ Pur non avendo né il tempo né lo spazio di enunciarli tutti, 'Alī Fayyāḍ riporta i più celebri, primo fra tutti il seguente versetto coranico:

﴿نَمَّا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾⁴⁸

Il vostro *wālī* è Dio, il suo Messaggero e i credenti che compiono la preghiera e pagano la *zakāt* mentre si genuflettono.

Secondo molti commentatori coranici, infatti, questo sarebbe un chiaro riferimento ad 'Alī bin Abī Ṭālib il quale era solito adempiere alla *zakāt* durante la preghiera.⁴⁹ Tra i più celebri riferimenti utili al caso, 'Alī Fayyāḍ menziona anche la *āyat al-mubāhala* (Cor. III,61), la *āyat al-taḥīr* (Cor. XXXIII,33), nonché i celebri *ḥadīth al-dār* e *al-ghadīr*, altre a una lunga serie di versetti e racconti che non menziona esplicitamente.⁵⁰ Questi sono tra i

⁴⁶ CORBIN Henry, *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. Lo shī'ismo duodecimano*, a cura di Roberto Revello, Mimesis, Milano 2012, *passim*.

⁴⁷ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, pp. 108-109.

⁴⁸ Corano, *sūra al-mā'ida* (V,55).

⁴⁹ Cfr. MUTAHHARI Morteza, *La guida e il magistero*, traduzione di B. Khaled, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1987, pp. 20-22.

⁵⁰ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, p. 109.

più importanti riferimenti legali su cui si basa il credo e la dottrina sciita imamita. E procedendo con alcune citazioni dell' *'allāma* al-Ḥallī (1250-1325) e di Naṣīr al-Dīn al-Ṭūsī (1201-1274), *'Alī Fayyāḍ* afferma che l'Imamato è una grazia generale (*lutf 'āmm*), mentre la Profezia è una grazia speciale (*lutf khāṣṣ*), e che, quindi, essendo l'Imamato una investitura divina, è naturalmente indirizzato verso gli atti di obbedienza (*tā'āt*) e allontanato dagli atti riprovevoli (*muqabbihāt*). In questo contesto l'Imam deve necessariamente essere incaricato (*manṣūb*), infallibile (*ma'ṣūm*) e custode della Legge divina (*ḥāfiẓ al-shar'*) e, in sostanza, richiede delle funzioni speciali che lo contraddistinguono notevolmente dalla pratica di un governante fallibile (*ḥākim ghayr ma'ṣūm*), sia in termini di ampiezza delle funzioni, sia per quanti riguarda la loro natura religiosa. Tuttavia *'Alī Fayyāḍ* giunge direttamente alle fonti su cui i suddetti studiosi, da lui stesso citati, hanno basato i loro contributi nel commento dei testi degli Imam. E dunque, in proposito, riporta un passo dell'Imam *'Alī bin Mūsā al-Riḍā*:

إن الإمامة هي منزلة الأنبياء وإرث الأوصياء. إن الإمامة خلافة الله وخلافة الرسول صلى الله عليه وآله ومقام أمير المؤمنين عليه السلام وميراث الحسن والحسين عليهما السلام. إن الإمامة زمام الدين ونظام المسلمين وصلاح الدنيا وعز المؤمنين. إن الإمامة أس الإسلام النامي وفرعه السامي.⁵¹

L'Imamato è lo status dei Profeti e l'eredità degli *awṣiyya*. L'Imamato è la *khilāfa* di Dio, la *khilāfa* del Messaggero, la condizione spirituale [*maqām*] del Principe dei credenti e l'eredità di Hasan e di Husayn. L'Imamato sono le briglie della religione, l'ordine dei musulmani, la bontà del mondo e l'orgoglio dei credenti. L'Imamato è la base dell'Islam che eleva e la sua ramificazione celeste.

In via incidentale, possiamo curiosamente notare come il passo poc'anzi riportato affermi espressamente che l'Imamato è la *khilāfat allāh*, ma siamo particolarmente sicuri che in questo caso non debba essere inteso nel senso di “successione a Dio”. Qualcuno più aduso allo studio dei testi di quel lontano periodo storico, ed esperto nel trattarne la lingua, potrebbe fornirci una spiegazione sicuramente ragionevole. Ad ogni modo, dal passo dell'Imam Riḍā si deduce quanto abbiamo riportato di Henry Corbin nel secondo capitolo del presente lavoro, ovvero come nella concezione sciita l'*imāma* rappresenti un completamento del senso della *nubūwa*, e dunque la presenza attiva della Profezia (*ūjūd al-nubūwa*

⁵¹ al-kulaynī al-shaykh muḥammad bin ya'qūb, *al-kāfi*, manṣūrah al-fajr, bayrūt 2007, vol. 1, citato in fayyāḍ 'alī, *naẓariyyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 112.

al-‘amalīy) non potrebbe erigersi correttamente in assenza dell’*imāma*; pertanto si tratta di un obbligo e di una necessità (*wājib wa ḍarūrīy*), di una parte fondamentale della religione (*juz’ asās min al-dīn*). Ne consegue che la stessa religione non può ergersi senza l’Imamato. Questo si distingue dalla *nubūwa* per il fatto che l’Imam non gode di ispirazione divina, tuttavia le due “istituzioni” si incontrano sulla necessità dell’infallibilità, di cui sono portatori tanto i profeti quanto gli imam.⁵² È evidente come l’*imāma* così intesa, con funzioni “totali” che riguardano tanto la spiritualità quanto la mondanità, si differenzia dal concetto sunnita di *khilāfa*, espresso da al-Māwardī, inteso come mera “custodia della religione e politica del mondo” (*ḥirāsat al-dīn wa siyāsāt al-dunyā*).⁵³ Secondo ‘Alī Fayyāḍ i più recenti *faqīh* sunniti considerano l’*imāma* come una branca dell’Islam (*min furū’ al-dīn*), ma inteso come processo e risultato dell’*ijtihād* e non come questione devozionale e culturale. Infatti, nell’ottica sunnita, l’Imamato è, nella sua essenza, più prossima a una investitura politica che religiosa, nonostante il suo ruolo di custodia della religione (*ḥirāsat al-dīn*) e la sua rappresentazione della legalità religiosa della *umma*.⁵⁴

A proposito di queste divergenze, e rimanendo sempre nell’ambito della letteratura contemporanea, ‘Alī Fayyāḍ riporta un estratto di uno dei tre personaggi che analizza nella sua opera, ovvero Muḥammad Mahdī Shams al-Dīn, il quale spiega il contenuto legislativo (*tashrī‘īy*) e politico dell’*imāma* sciita:

إنها منصب ديني محض تستمر فيه ومن خلاله مهمة النبوة في حقل التشريع، وحفظ العقيدة، والشريعة من التحريف والتشويه وسوء التأويل وشرح وتفسير قواعد الشريعة ومجملاتها... إنه منصب يساوي النبوة في جميع خصائصها، باستثناء خصوصية الوحي فقط، وهو منصب يقتضيه الإسلام بما هو دين، وتقتضيه الأمة الإسلامية بما هي تكوين إنساني - عقائدي يصوغ حياته وفقاً للإسلام، وليس بما هو مجتمع سياسي. ومهمة الإمامة المعصومة تتصل بمجال التشريع بالدرجة الأولى، لا بالوضع التنظيمي السياسي بالدرجة الأولى، ولا يشكل هذا الأمر ماهية إمامته ومهمته، وإنما هي عقائدية تشريعية بالدرجة الأولى، وسياسية تنظيمية بالدرجة الثانية... من هنا اشتراط الشيعة للنص والعصمة والأفضلية.⁵⁵

⁵² fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, p. 112.

⁵³ *Ibidem*.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *nizām al-ḥukm wa al-idāra fī al-islām* (al-ṭaba‘a 7), al-mu‘assasa al-dawlīya lil-dirāsāt wa al-nashr, bayrūt 2000 (al-ṭaba‘a al-ūlā 1955), pp. 384-483, citato in fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, p. 113.

È un puro ruolo religioso in cui e attraverso cui prosegue la missione profetica nella sfera della legiferazione [*tashrīʿ*], e nel salvaguardare la dottrina e la *sharīʿa* dalla errata rappresentazione [*tahrīf*], dalla distorsione [*tashwīh*] e dalla cattiva esegesi [*sūʾ al-taʾwīl*], e nello spiegare e commentare le regole della *sharīʿa* nel loro complesso... Si tratta di un ruolo che eguaglia la *nubūwa* in tutte le sue caratteristiche, con la sola eccezione della rivelazione per ispirazione divina [*wahy*]. È un ruolo che l'Islam richiede per essere religione e che la *umma* islamica richiede in quanto composizione umana e dottrinale, la quale modella la propria vita secondo l'Islam e non in quanto società politica. La missione dell'Imamato infallibile si ricollega innanzitutto alla sfera della legiferazione e non con l'organizzazione della politica, che non costituisce l'essenza dell'Imamato e della sua missione; ma anzi è in primo luogo [una missione] dottrinale-legislativa e, in secondo luogo, politico-organizzativa... Da qui proviene la condizione pre-requisita per la *shīʿa* della designazione divina, l'infallibilità e la preferenza.

Da questo estratto emerge la considerazione dell'importanza e della levatura dell'Imamato all'interno della visione dottrinale sciita. Ma ʿAlī Fayyāḍ non si limita a Shams al-Dīn, bensì prosegue nella sua spiegazione del concetto di *imāma* attraverso un altro dei tre personaggi trattati all'interno della sua opera, l'Imam Khomeini, il quale ritiene che la *wilāya* sia un sinonimo dell'*imāma* nel senso attribuitogli dalla *shīʿa*, e che si debba distinguere tra l'autorità divina totale (*wilāya kullīya ilāhīya*) e l'autorità assegnata relativa (*wilāya jaʿlīya iʿtibārīya*). La prima riguarda i sapienti spirituali (*ʿurafāʾ*) e alcuni filosofi; la seconda è come un potere di governo nell'accezione consueta (*salṭana ʿurfīya*) e tutti gli altri incarichi degli uomini dotati di ragione (*manāṣib ʿaqlīya*); come la *khalīfa* che Dio dispose per Davide e come la designazione del Messaggero di Dio nei confronti di ʿAlī, il quale, per ordine divino, fu *khalīfa* e *walīy* della *umma*. Secondo Khomeini è necessario che tali qualità e status siano trasmissibili ed ereditabili e, infatti, emerge che ciò che attiene il governo e il comando sia trasferito e delegato ai *faqīh*.⁵⁶ Appare dunque chiaro come l'*imāma*, nell'ottica sciita, sia presente nelle disposizioni fondative (*nuṣūṣ taʾsīsīya*) degli Imam, così come nelle disposizioni successive teorizzate dall'ideologia sciita; e risulta del tutto evidente come l'*imāma* riguardi funzioni religiose e mondane dal carattere universale e assoluto, le quali si ricollegano alla salvaguardia della religione (*ḥaḍḥ al-dīn*) e al bene del mondo (*ṣalāḥ al-dūnyā*).⁵⁷

⁵⁶ al-khumaynī, *kitāb al-bīʿ*, muʾassasat maṭbūʿāt ismāʾīlīyān, qum bidūn tārikh, juzʾ 2, p. 483, citato in fayyāḍ ʿalī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shīʿī al-muʿāṣir*, p. 113.

⁵⁷ fayyāḍ ʿalī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shīʿī al-muʿāṣir*, p. 114.

‘Alī Fayyāḍ mette in evidenza come i due eminenti personaggi trattati, pur concordando nella sostanza della questione, si differenziano in alcuni dettagli. Per esempio, Shams al-Dīn distingue tra un ruolo essenziale legislativo (*dawr māhawīy tashrī‘īy*) e un ruolo gestionale organizzativo (*dawr tadbīrīy tanzīmīy*) che si inserisce in un livello successivo. Mentre secondo Khomeini vi è una distinzione tra una grande *wilāya* divina e una *wilāya ja‘līya i‘tibārīya* (relativa), ereditabile e trasmissibile. Questa visione impone dunque di osservare l’Imamato su piani differenti, e non solo su quello politico ma anche su un livello spirituale inaccessibile dal livello politico. Ed è ciò che ‘Alī Fayyāḍ esprime nel momento in cui, citando un passo dell’Imam ‘Alī estratto dal *nahj al-balāgha*, afferma che è possibile scippare la *wilāya* intesa come sultanato e governo politico, così come infatti successe alle spese dello stesso Imam; ma, d’altra parte, è impossibile usurpare l’*imāma* intesa come scelta divina e ruolo legislativo connesso con l’infallibilità. L’*imāma* così intesa non può essere né scippata, né disattivata, né trasformata, mentre, al contrario, il potere politico può essere preso con la forza.⁵⁸

Da quanto detto finora, secondo ‘Alī Fayyāḍ è evidente come la teoria dell’autorità nell’ottica dell’Imamato infallibile (*imāma ma‘šūma*) costituisce una teoria religiosa in termini di legittimazione e di funzione, ed è inseparabile dalla struttura concettuale sciita della missione profetica (*risāla*) e della sua necessità di proseguire e perdurare nel tempo della storia. Per questo, dunque, i pensatori sciiti teorizzarono l’Imamato in quanto adorazione e culto proveniente da una esplicita disposizione testuale dell’Islam (*naṣṣ dīnīy*), mentre coloro i quali si ribellarono all’idea dell’*imāma* praticarono l’*ijtihād* anziché mettere in pratica la disposizione divina.⁵⁹ E dunque, in sostanza, la disposizione divina (*naṣṣ*) ha come risultato il testamento profetico (*waṣīya*), il quale rende senza valore ogni scelta arbitraria umana e, di conseguenza, la legalità della pratica del potere. Nel periodo in cui l’Imam infallibile è presente su questa Terra, il potere è di sua esclusiva pertinenza e non vi è alcuna circostanza che possa legittimare un’eccezione in merito.⁶⁰

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ Cfr. bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-tashayyū‘ wa al-islām. baḥṭh ḥawla al-wilāya*, (al-ṭaba‘a 2) dār al-ta‘āruḥ lil-maṭbū‘āt, bayrūt 1979 (al-ṭaba‘a al-ūlā 1977).

⁶⁰ fayyāḍ ‘alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, pp. 114-115.

فالوصية هي ما يؤسس نظرية السلطة عند الشيعة، بينما تشكل مقولة عدم جواز إمامة المفضل على الفاضل تطبيقاً لها.⁶¹

Quindi è il Testamento profetico [*waṣīya*] che pone le basi della teoria dell'autorità nella *shī'a* e, al tempo stesso, l'affermazione dell'inammissibilità dell'Imamato dell'inferiore sul superiore ne costituisce un'applicazione.

L'espressione *imāma al-mafḍūl 'alā al-fāḍil*, che letteralmente significa "l'Imamato dell'inferiore sul superiore", è ricorrente nella letteratura sciita e si riguarda in primo luogo il riferimento storico dell'usurpazione di Abū Bakr nei confronti del legittimo Imam 'Alī. Queste parole circa la legittimità e la conseguente ammissibilità dell'autorità potrebbero condurre ad erronee conclusioni circa la visione sciita di sistemi politici che si allontanano, anche sensibilmente, dal suo modello ideale e conforme alla *waṣīya* e quindi al *naṣṣ*. Perché se da una parte 'Alī Fayyāḍ sostiene che non sia possibile riconoscere la legalità di un qualsiasi sistema politico che si fonda sulla violazione e l'usurpazione a danno del legittimo ruolo dell'Imam infallibile, in termini di autorità e di poteri, dall'altro afferma quanto segue:

الضرورات التي تنبع من انعدام القدرة أو غياب الفرص أو الخشية من الفتنة التي لا طائل منها، قد تفرض تعايشاً مع تلك السلطة، يقوم على الاعتراف الواقعي بها دون الاعتراف الشرعي.⁶²

Le necessità che emergono dalla mancanza di capacità o dalla assenza dell'opportunità, o dal timore di [causare] un'inutile *fitna*, impongono una convivenza con quella autorità [illegittima], [convivenza che] si basa sul riconoscimento delle circostanze e non sul riconoscimento della sua legalità.

A sostegno di questa tesi, 'Alī Fayyāḍ cita l'esperienza dell'Imam 'Alī che subì in prima persona l'esperienza dell'usurpazione e riconobbe le circostanze di fatto che avrebbero reso inutile provocare una *fitna*.⁶³ C'è da dire che in quest'ottica, non solo è possibile riscontrare un atteggiamento pragmatico nei confronti della realtà di fatto, ma è anche intuibile come tali argomentazioni, nel tempo, possano aver condotto alcuni *faqīh* sciiti ad elaborare teorie politiche quietiste. Ad ogni modo, secondo 'Alī Fayyāḍ la visione iniziale dello

⁶¹ *Ibidem*, p. 115

⁶² *Ibidem*.

⁶³ Cfr. *nahj al-balāgha (lil-imām amīr al-mu'minīn 'alī bin abī ṭālib 'alayhi al-salām)*, sharaḥ al-shaykh muḥammad 'abruḥ, mu'assasat al-a'lamīy lil-matbū'āt, bayrūt 1993.

sciismo basata sull'aderenza alla *waṣīya* e al *naṣṣ*, di contro alla *shūrā* e all'*ikhtiyār*, affronterà un importante cambiamento che la porterà a scontrarsi con una nuova realtà, ovvero con l'Occultazione (*ghayba*) del dodicesimo Imam nel 329 *hijrī* (941), evento che lascerà un vuoto fisico nella realtà mondana, pur restando egli presente in qualità di Imam del Tempo (*imām al-zamān*), detentore dell'autorità effettiva (*ṣāhib al-sulṭa al-fi'līya*) e legittimo detentore del comando (*ṣāhib al-amr*).⁶⁴

5. L'Occultazione (*ghayba*), il vuoto di potere legale e l'attesa del Mahdīy

L'Occultazione (*ghayba*) dell'Imam Mahdīy nel 941 inaugurò una nuova fase, anche e soprattutto nell'ambito del *fiqh* e della teoria dell'autorità, perché, infatti, l'assenza fisica dell'Imam rese necessaria la ricerca di un rimedio al vuoto creatosi (*farāgh*), sia dal punto di vista giurisprudenziale che pratico. Pertanto la manifestazione, la Parusia (*khurūj*) dell'Imam Mahdīy è, all'interno del credo sciita (*mu'taqad*), una questione metafisica (*ghaybīy*) che si ricollega alla volontà e all'autorizzazione divina (*idhn allāh*); mentre per ciò che concerne il dato temporale, ovvero il momento in cui avverrà la sua Parusia, si tratta di una faccenda sconosciuta che ha a che vedere con gli ultimi giorni del mondo, quando l'Imam atteso (*imām muntaẓar*) si manifesterà:

كي يملأ الأرض عدلاً، بعد أن ملئت ظلماً وجوراً.⁶⁵

Col fine colmare il mondo di giustizia dopo che è stato colmato di ingiustizia e oppressione.

ʿAlī Fayyāḍ sottolinea come la credenza nel Mahdīy non sia una questione che riguarda esclusivamente gli sciiti, ma al contrario unisce i musulmani al di là delle rispettive appartenenze dottrinali e settarie, e, in proposito cita un passo della *al-muqaddima* di Ibn Khaldūn. Tuttavia le differenze in merito all'interpretazione di questo credo sono profonde, a partire dalla persona stessa che “incarna” il Mahdīy, poiché la *shīʿa* afferma che egli sia

⁶⁴ fayyāḍ ʿalī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shīʿīy al-muʿāṣir*, pp. 115-116.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 117.

già nato dalla linea di Fāṭima nel 255 *hijrī* e che rimarrà in vita fino alla fine dei tempi (*ākhr al-zaman*); mentre i sunniti (*ahl al-sunna wa al-jamā'*) sostengono che la sua nascita avverrà proprio alla fine dei tempi.⁶⁶ Ad ogni modo, in seguito alla *ghayba* furono i *faqīh* sciiti a doversi occupare della guida (*qiyāda*) della comunità sciita, confrontandosi con un sistema politico di cui non riconoscevano la legalità e la legittimità. Dopo un lungo periodo in cui gli Imam non vennero risparmiati dalle uccisioni e dalla persecuzione sotto gli Stati omayyade e abbaside, secondo 'Alī Fayyāḍ la *shī'a* poté iniziare a riprendere il respiro solo all'inizio del terzo secolo *hijrī*, grazie all'inizio di un periodo di apertura e tolleranza a cui contribuì l'onda di traduzioni dal greco e dal siriano, oltre al forte interesse per le scienze razionali (*'ulūm 'aqlīya*) e deduttive (*istidlālīy*), nonché sotto il regno del settimo califfo abbaside Ma'mūn (786-833), il quale concesse all'ottavo Imam sciita di nominarlo suo erede al trono.⁶⁷

'Alī Fayyāḍ prosegue, affermando che alcuni eventi determinarono e costituirono un contesto favorevole per il successivo avvio del percorso politico della *shī'a*: 1) la nascita dello Stato buyide sciita (*dawla buwayhīya shī'a*) nel 334 *hijrī*, pochissimi anni dopo l'inizio della Grande occultazione e la presa del potere effettivo dalle mani dello Stato abbaside; 2) la cattura di Baghdad ad opera di Mu'izz al-Dawla al-Buwayhī e la conseguente riduzione della *khilāfa* a una mera posizione morale. Durante questa fase videro la luce alcune opere di riferimento per la *shī'a* e alcuni dei suoi più autorevoli esponenti: Muḥammad bin Ya'qūb al-Kulaynī (864-941), autore della raccolta *uṣūl wa furū' min al-kāfī*,⁶⁸ Muḥammad bin 'Alī bin al-Ḥusayn bin Bābūya (923-991), noto come al-Shaykh al-Ṣadūq, autore di *man lā yaḥḍuruh al-faqīh*,⁶⁹ e al-Shaykh al-Tūsī (996-1067), autore del *al-istibṣār* e del *tahdhīb al-aḥkām*.⁷⁰ Per un commento generale riguardo questa prima fase dell'era della *ghayba*, 'Alī Fayyāḍ riporta un considerevole estratto di Fu'ād Ibrāhīm dal suo importante studio sulla questione dell'autorità in ambito sciita, *al-faqīh wa al-dawla*,⁷¹ in cui sostiene che da un semplice esame delle classificazioni dei *faqīh* sciiti di questo periodo emerge la

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ al-ṭabāṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-shī'a fī al-islām*, dār al-walā', bayrūt 2013, pp. 58-59.

⁶⁸ al-kulaynī al-shaykh muḥammad bin ya'qūb, *al-kāfī* (8 mujalladāt), manshūrāt al-fajr, bayrūt 2007.

⁶⁹ al-ṣadūq al-shaykh abī ja'far muḥammad bin 'alī bin al-ḥusayn bin bābūya al-qumīy, *man lā yaḥḍuruh al-faqīh* (4 mujalladat), mu'assasat al-a'lamīy lil-matbū'āt, bayrūt 1986.

⁷⁰ shaykh al-ṭā'ifa abī ja'far muḥammad bin al-ḥasan al-tūsī, *al-istibṣār fīmā ikhtalafa min al-akḥbār*, mu'assasat al-a'lamīy lil-matbū'āt, bayrūt 2005; dello stesso autore: *tahdhīb al-aḥkām* (10 mujalladāt), dār al-kutub al-islāmīya, taharān 1390 hijrī.

⁷¹ ibrahīm fu'ād, *al-faqīh wa al-dawla. al-fikr al-siyāsī al-shī'ī*, dār al-kunūz al-adabīya, bayrūt 1998.

necessità e la serietà della questione relativa all'azione del sultano, e che a causa dell'Occultazione dell'Imam, questi si erano trovati nell'urgente bisogno di giustificazioni e argomentazioni legali per poter intraprendere una legittima collaborazione col sultano. In virtù di questa necessità, Fu'ād Ibrāhim afferma che molto probabilmente i *faqīh* sciiti si trovavano in una situazione molto diversa rispetto alla controparte sunnita, la quale non necessitava di risposte altrettanto cruciali circa la natura del rapporto con l'autorità e il potere. Considerando dunque le rigide restrizioni che la teoria dell'Imamato imponeva ai suoi seguaci, per Fu'ād Ibrāhim è possibile affermare che i *faqīh* sciiti precedettero la loro controparte sunnita nel rispondere alla questione dell'azione del sultano. In proposito menziona Abū al-Ḥasan Muḥammad bin Aḥmad bin Dāwūd, al-Shaykh Abū 'Abd Allāh al-Būshanjī e al-Ḥasan bin Aḥmad bin al-Mughīra i quali per primi fornirono delle risposte in merito alla questione della collaborazione col sultano. Poi fu la volta dei più noti al-Mufīd, al-Murtaḍā e al-Tūsī, prima che i *faqīh* sunniti iniziarono a definire le *aḥkām sulṭānīya* con al-Māwardī e Abū Yu'la al-Farā'.⁷²

Pare inoltre che l'immagine fornita dalla *shī'a* nel periodo immediatamente successivo alla piccola Occultazione (*ghayba ṣuḡhrā*) fosse nota per il suo essere riluttante dall'occuparsi della rivendicazione del potere e, considerate le circostanze non favorevoli, i *faqīh* sarebbero stati concordi nell'affermare il rifiuto alla ribellione e alla spada fino a quando non sarebbe apparso l'Imam. Tale atteggiamento avrebbe così portato a una posizione moderata nei confronti della maggioranza sunnita, al potere attraverso lo strumento della *khilāfa*, e all'approvazione della convivenza (*ta'āyush*) e della subordinazione (*khudū'*) alla *khilāfa* sunnita in carica, nell'attesa che l'Imam tornasse per riempire il mondo di giustizia, una volta che questo sarebbe stato ricolmo di oppressione.⁷³ Tuttavia 'Alī Fayyāḍ non concorda con questa visione che ritrae la *shī'a* su una posizione quietista da protrarsi fino alla fine dei giorni:

إن عدم الخروج على السلطة والتعايش معها، يشكلان في حقيقة الأمر نتاجاً لافتقار القدرة على التغيير من ناحية عملية، وتعبيراً عن موقف فقهي يحصر شرعية النظام السياسي بالإمامة المعصومة، فالتعايش لم يكن يعني بحالٍ من الأحوال اعترافاً بشرعية السلطة

⁷² fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 118-119.

⁷³ *Ibidem*, p. 119.

القائمة، إذ أن الموروث الشيعي عن الأئمة كان واضحاً في لزوم الاقتران بين الإمامة وشرعية السلطة.⁷⁴

L'astenersi dal ribellarsi all'autorità e [la scelta di] convivere con essa costituiscono in realtà il frutto della mancanza di capacità di cambiare [lo *status quo*] in termini pratici, nonché l'espressione di una posizione giurisprudenziale che limitava la legalità del sistema politico all'Imamato infallibile. Quindi la coesistenza non significava in alcun modo un riconoscimento della legalità del potere costituito, dato che l'eredità sciita trasmessa dagli Imam era chiara per ciò che concerne lo stretto legame [*iqtirān*] tra Imamato e legalità del potere.

‘Alī Fayyāḍ riconosce che, ad ogni modo, il tipo di tradizioni (*riwāyāt*) che costituiscono lo spazio religioso ed epistemico (*faḍā’ dīnīy wa ma’rifīy*) al quale si conformarono i primi *faqīh* era molto restrigente rispetto al rapporto con l'autorità durante la *ghayba*, come ad esempio il detto dell'Imam ‘Alī per cui «l'esercizio del governo, l'applicazione delle pene e la preghiera del venerdì sono conformi solo con l'Imam» (*lā yuṣliḥ al-ḥukm wa lā al-ḥudūd wa lā al-jum‘a illā bil-imām*). Tra questo genere di *faqīh* ‘Alī Fayyāḍ menziona i già citati al-Mufīd, al-Murtaḍā e al-Tūsī. Furono le condizioni avverse a determinare un approccio distante rispetto alla sfera della politica e del potere, trovando in tradizioni come la precedente un solido sostegno. Tuttavia, secondo ‘Alī Fayyāḍ, fu il protrarsi di queste condizioni sfavorevoli a condizionare e a determinare la posizione giurisprudenziale (*mawqif fiqhīy*) seguente, riluttante alle rivendicazioni nei confronti del potere costituito. Di conseguenza, osserviamo che l'interesse dei primi *faqīh* si concentrò sull'elaborazione dottrinale dell'Imamato e sulla sua teorizzazione, distante da un impegno politico diretto. E così molte narrazioni sciite trattavano l'autorità che non provenisse dal Giusto Imam (*imām ‘ādil*) come un affare spregevole (*amr mardhūl*), e proibivano di appellarsi (*taḥākum*) o di collaborarvi (*ta‘āwun*).⁷⁵ Ma c'era anche un altro tipo di tradizioni che trattavano il potere e l'autorità da un altro punto di vista:

ثمة روايات أخرى، قاربت السلطة بوصفها ضرورة مجتمعية لا مناص منها، ولا انتظام لأحوال الأمة من دونها، بمعزل عن كونها شرعية أو غير شرعية.⁷⁶

⁷⁴ *Ibidem*, p. 120.

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ *Ibidem*.

C'erano altre tradizioni che trattavano l'autorità in quanto necessità sociale [*ḍarūra mujtama'īya*] imprescindibile, senza la quale non vi sarebbe un ordine per le condizioni della *umma*, a prescindere dal suo essere conforme alla *shar'īya* o meno.

In proposito 'Alī Fayyāḍ cita un detto dell'Imam Riqā in cui si afferma che non è possibile trovare nessuna comunità umana capace di sopravvivere nel tempo «se non con un custode o un capo per ciò che la comunità necessita in termini di comando religioso e mondano» (*illā bi-qayyim wa ra'īs limā lā budda lahum minh" fī amr al-dīn wa al-dūnyā*). Sullo stesso tenore è il seguente detto dell'Imam 'Alī: «un leone feroce è meglio di un sultano dispotico, e un sultano dispotico è meglio di una *fitna* che perdura» (*asad ḥaṭūm khayr min sulṭān ḡalūm, wa sulṭān ḡalūm khayr min fitna tadūm*). Questi sono solo i più autorevoli contributi citati da 'Alī Fayyāḍ a sostegno di una posizione attiva nei confronti dell'autorità,⁷⁷ ed egli stesso dimostra di propendere per questo orientamento, in quanto il punto di vista generale di questi testi – afferma 'Alī Fayyāḍ – pone in luce l'autorità come condizione necessaria per garantire un ordine generale, a cui conduce la naturale propensione della gente per la stabilità e l'organizzazione della struttura sociale. Questa prospettiva conduce dunque a un ruolo funzionale, sapienziale e politico contro la posizione sciita passiva (*salbīy*) nei confronti del potere costituito (*sulṭa qā'ima*).⁷⁸ Ma, al di là delle apparenti contraddizioni tra questi due differenti punti di vista, ovvero la delegittimazione dell'autorità dispotica e la necessità di una autorità che risponda alle esigenze della società, i due modelli non si contraddicono nella misura in cui completano l'immagine della posizione dottrinale e giurisprudenziale (*'aqā'idīy fiqhīy*) dell'autorità; e alla luce di questa posizione si fonderà il quadro teorico (*iṭār naẓarīy*) della politica sciita, basato sulla limitazione della legalità all'Imamato (*ḥaṣr al-shar'īya bil-imāma*) e sull'astensione dal sultano del momento, e, al tempo stesso, sulla costruzione di una pratica politica realistica per gli interessi che rispondessero alle necessità generali nella protezione della comunità sciita (*ḥimāyat al-kutla al-shī'a*), nella stabilità generale (*istiqrār 'āmm*) e nella prevenzione delle fonti della rovina (*daf' mafāsīd*).⁷⁹

Secondo quanto riporta 'Alī Fayyāḍ, al-Mufīd (948-1022) riconosce al *faqīh* un insieme di compiti in nome dell'Imam durante la sua Occultazione, a partire dall'emissione di

⁷⁷ *Ibidem*, p. 121.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 122.

fatwà (iftā'), passando per la risoluzione delle controversie (*faṣl bayna mutanāzi'in*), arrivando all'ingiunzione delle pene (*iqāmat al-ḥudūd*). Inoltre, 'Alī Fayyāḍ afferma che nei testi di al-Mufīd siano presenti delle indicazioni circa l'esercizio del comando (*ta'ammur*) e la *wilāya* sulle persone da parte dei *faqīh*.⁸⁰ In proposito il nostro autore critica Fu'ād Ibrāhīm, poiché nel suo *al-faqīh wa al-dawla* avrebbe omissso di riportare alcuni importanti passi di al-Mufīd relativi al rapporto con l'autorità. Secondo 'Alī Fayyāḍ si tratta di una questione delicata, poiché le implicazioni di tali testi disturbano il punto di vista generale dell'analisi storica giurisprudenziale. Si tratta inoltre di implicazioni che coinvolgono le capacità supportate dal testo giurisprudenziale sciita nella istituzione dei poteri del *faqīh* inerenti alla *walā'*, sebbene ciò si debba mantenere in un quadro limitato, senza esagerare, poiché quelle capacità non potevano, in quel momento, dare forma ad una tesi politico-giurisprudenziale chiara e definitiva, come invece avvenne nelle epoche successive.⁸¹

Riassumendo quanto detto finora, 'Alī Fayyāḍ afferma che il prodotto del *fiqh* politico sciita delle origini fu l'opera di costruzione di un sistema giurisprudenziale che tentava di analizzare e fornire un rimedio al vuoto creatosi con la *ghayba*, attraverso una costante affermazione dell'illegittimità dell'autorità usurpatrice e la circoscrizione della legittimità all'Imam infallibile. L'autorità giusta e legale è dunque l'autorità dell'Imam, il quale delegò ai *faqīh* sciiti i seguenti poteri: *iftā'*, *qaḍā'* e *iqāmat al-ḥudūd*. Mentre per quanto riguarda i poteri del comando e del governo (*imra wa wilāya*), questi venivano riportati in modo implicito, e apparivano più come un calcolo e un ragionamento che come un'affermazione esplicita di una tesi o una teoria definitiva. Dunque, durante questa fase storica, l'introversione (*inṭiwā'*) del *fiqh* sciita rispetto alla capacità di lanciarsi sulla direzione di un'elaborazione dottrinale più chiara e definita fu il risultato di una mancanza di fiducia del *faqīh* stesso nei confronti della realtà politica. Ma, al tempo stesso, in virtù della pressione imposta dalla realtà dei fatti e sulla base dei testi degli Imam, si fece ricorso a basi dottrinali che permettersero alla comunità sciita di instaurare un rapporto di convivenza e collaborazione con il potere, con l'obiettivo di proteggere la comunità stessa, di garantirne gli interessi (*ta'mīn al-maṣāliḥ*) e di fornire una condizione di stabilità (*istiqrār*) e regolamentazione (*intizām*) alla società musulmana, evitando il caos (*fawḍā*) e il vuoto di potere (*farāgh*), entrambi inammissibili (*marfūḍayn*).⁸²

⁸⁰ *Ibidem*, p. 123.

⁸¹ *Ibidem*, pp. 123-124.

⁸² *Ibidem*, p. 127.

إن هذه التأسيسات الفقهية، ستتحول إلى ركيزة نسقية للإنتاج الفقهي اللاحق، بيد أن الفروقات التي طرأت على وجهة الفقه، ستتفاوت تبعاً لتحولات السياسة، وتغير الظروف المحيطة بالكتلة الشيعية.⁸³

Queste strutture fondanti del *fiqh* diventeranno un pilastro sistemico nella produzione giurisprudenziale successiva, sebbene le differenze che emersero in merito al *fiqh* varieranno a seconda delle trasformazioni politiche e del cambiamento delle condizioni ambientali del blocco sciita.

E infatti ‘Alī Fayyāḍ afferma che l’epoca dei Buyidi (946-1055), con la sua apertura e tolleranza religiosa, garantiva la libertà a tutte le dottrine islamiche (*madhāhib islāmīya*) e la *shī‘a* fu in grado di godere di una libertà di cui non aveva mai goduto in passato. Ma la situazione subì un drammatico cambiamento con la caduta dello Stato Buyide e la nascita di quello Selgiuchide (1050-1193) che aderiva alla dottrina shafiita (*madhhab shāfi‘īy*) e riattivò le pratiche persecutorie e oppressive nei confronti degli sciiti. Tutto questo ebbe delle ripercussioni sulla produzione dei *faqīh*, i quali infatti concentrarono i propri sforzi nella protezione della *shī‘a* dall’estinzione, fatto che determinò il predominio dell’orientamento *akhbārīy* (*manḥà akhbārīy*),⁸⁴ importanti discussioni e forti scontri dialettici. ‘Alī Fayyāḍ sostiene che questo periodo di dominio dell’*ikhbārīya* ebbe inizio con la morte di *shaykh al-Ṭā’ifā al-Ṭūsī* (1067), e proseguì fino al periodo di Ibn Idrīs al-Ḥillī (m. 1201) il quale vide il crollo dello Stato selgiuchide e diede avvio ad un movimento di rinnovamento giurisprudenziale che esprimeva l’intelletto (*‘aql*) come una delle fonti della legislazione (*maṣādir al-tashrī‘*) e assegnava al *faqīh* il compito di rappresentare l’Imam (*nā‘ib al-imām*) nei suoi poteri di *iqāmat al-ḥudūd*. L’opinione del nostro Autore in merito alla diatriba tra le due correnti emerge con chiarezza dal seguente brano:

النزعة الإخبارية التي واجهت الإتجاه الأصولي الاجتهادي، تشكل انتكاساً خطيراً في انفتاح الفقيه ومقاربتة للشأن السياسي، إذ إنها تقصر دور الفقيه على تصنيف الأخبار ونقلها والتعاطي بشؤون القضاء، دون الاجتهاد والفتوى. أو التصدي للولاية والإمرة.⁸⁵

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Per maggiori chiarimenti sulla corrente *akhbārīy* e le differenze con la corrente *uṣūlīy*, cfr. SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi‘ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988, pp. 10, 19-20, 84-85, 135-136, 161-162. Vedi anche A. J. Newman, “uṣūlīya”, in *The Encyclopaedia of Islam*, 2nd edition, 2000, vol. 10, p. 935.

⁸⁵ fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, p. 129.

La tendenza *ikhbārīya*, che si scontrava contro la tendenza *uṣūlīya ijtihādīy*, costituì una pericolosa inversione circa l'apertura del *faqīh* e il suo approcciarsi alle questioni politiche, poiché limitava il ruolo del *faqīh* alla classificazione delle tradizioni [*akhbār*] e alla loro trasmissione, e alla pratica degli affari giudiziari, senza *ijtihād* e *fatwā*, o senza confrontarsi con la *wilāya* e l'esercizio del potere [*imra*].

Ad ogni modo, secondo 'Alī Fayyāḍ, ciò che può essere considerato come uno sviluppo qualitativo nel *fiqh* politico sciita sono le tesi del *faqīh* noto come al-Shahīd al-Awwal (1334–1385), il quale viene considerato tra i *faqīh* innovatori,⁸⁶ oltre che, secondo Ṭabaṭabā'ī, «uno dei cinque geni tra gli 'ālim sciiti».⁸⁷ Al-Shahīd al-Awwal è tra coloro che affermano la *wilāyat al-faqīh al-āmma* (generale), e dunque la luogotenenza del *faqīh* rispetto all'Imam (*niyābat al-faqīh 'an al-imām*) nella preghiera del venerdì (*ṣalāt al-jum'a*). Quindi non si limitò ad affermare i soli tre poteri che, nelle epoche precedenti e fino ad allora, venivano prevalentemente riconosciuti tra le prerogative del *faqīh*, ossia: *iftā'*, *qaḍā'* e *ḥudūd*. Dunque, secondo 'Alī Fayyāḍ, rappresentò un salto qualitativo verso il riconoscimento al *faqīh* dei poteri della *wilāya siyāsīya* a un livello teorico:

إن الشهيد الأول قد يكون فعلاً أول القائلين بولاية الفقيه، بوضوح يتجاوز سابقه، إلا أنه في المقابل لم يلتحق بالسلطة الشيعية في إيران، رغم ظروف التقييد المذهبي التي كان يعيشها، والتي راح ضحيتها في النهاية.⁸⁸

Al-Shahīd al-Awwal fu il primo ad affermare la *wilāyat al-faqīh*, con una chiarezza che andava oltre i suoi predecessori, sebbene non avesse contatti con l'autorità sciita in Iran, nonostante le condizioni restrittive, dal punto di vista dottrinale, che stava vivendo e di cui, alla fine, fu vittima.

Dunque il fatto di ritrovarsi in circostanze restrittive, e fuori dall'estensione della sfera del potere sultanale sciita, spinge il *faqīh*, dal punto di vista teorico, verso una generalizzazione (*ta'mīm*) dei suoi poteri in quanto *nā'ib al-imām*, il che conduce implicitamente ad affermare il suo ruolo politico. Ovviamente 'Alī Fayyāḍ vi coglie «un paradosso a cui forse non troviamo spiegazione se non nel rapporto tra *naṣṣ fiqhīy* e *naṣṣ dīnīy*, a prescindere

⁸⁶ *Ibidem*, p. 130.

⁸⁷ Cfr. citazione riportata in *ibidem* da: al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-shī'a fī al-islām*, dār al-walā', bayrūt 2013.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 131.

dagli impulsi della realtà e dalle sue influenze sfavorevoli». ⁸⁹ Ciò che dunque troviamo della *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* in al-Shahīd al-Awwal è una importante indicazione delle premesse dello stesso *fiqh* e della sua effettiva implicazione nei riguardi di un ruolo politico per il *faqīh*, senza necessariamente confinare questa tendenza come effetto degli *input* della realtà contingente. Tutto ciò contrasta con l’ipotesi di base (*farḍīya asāsīya*) che alcuni ricercatori contemporanei hanno cercato di affermare con forza. ⁹⁰ Ad ogni modo, il processo di evoluzione giurisprudenziale sciita, dall’astensione (*imsāk*) del *faqīh* dal potere alla sua compartecipazione, è lontano dal principio di *taqīya* (dissimulazione) come precetto profondamente radicato nella memoria e nel credo sciiti, il quale costituì lo strumento di adattamento pragmatico alla realtà nei confronti dei rischi che affrontò la *shī‘a*. Questo processo di evoluzione, che proseguì nei sette secoli che seguirono l’Occultazione del dodicesimo Imam, continuò a essere più incline verso un concetto di attesa passiva (*intizār salbī*) del ritorno dell’Imam rispetto ad una pratica dell’attesa attiva (*intizār ijābī*) fondata sull’idea della rappresentanza totale del *faqīh* (*tamthīl al-faqīh al-muṭlaq*) durante l’era dell’Occultazione dell’Imam. Ciò che dunque deduciamo dai cenni teorici che danno spazio al diritto del *faqīh* all’autorità, in virtù della suo rappresentare l’Imam infallibile, non si esplica nello sviluppo di una formulazione teorica chiara che vada oltre la logica del calcolo e goda di una chiarezza teorica completa e di una certa forza nell’esposizione di questo diritto. Per questo ulteriore sviluppo bisognerà attendere l’esperienza di al-Muḥaqqiq al-Karakī sotto il regno safavide nel decimo secolo *hijrī*. ⁹¹

6. Il primo cambiamento: l’ingresso del *faqīh* nello spazio politico

Secondo ‘Alī Fayyāḍ, la fondazione dello Stato safavide (*dawla ṣafawīya*) agli esordi del decimo secolo *hijrī* ha costituito un evento cardine nella storia dello sciismo imamita, la cui scuola dottrinale (*madhhab*) fu adottata ufficialmente da questa nuova entità politica, che, prima di trasformarsi in Stato, era già stata una *tarīqa sufīya* denominata “*ṣafawīya*”,

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 131-132.

fondata dall'eponimo *shaykh* Ṣafī al-Dīn al-Ardabīlī. La fondazione dello Stato safavide avvenne per opera di uno dei suoi nipoti, *shāh* Isma'īl, il quale si convertì allo sciismo (*i 'tanaq al-madhab al-shī'ī*).⁹²

وتمثل تجربة الدولة الصفوية نموذجاً غنياً لدراسة علاقة الدين بالسياسة. إذ إنّ الدولة الصفوية إتسمت بالتمذهب الشديد والعصبية المبالغ بها. [...] فالتشيع في الدولة الصفوية، تجذّر سياسياً واجتماعياً، وشكل إطاراً أيديولوجياً للتعبئة الداخلية والتمايز عن الدول المحيطة، سيّما مع الدولة العثمانية السنية التي خاض معها الصفويون صراعاً مريراً ودامياً.⁹³

L'esperienza dello Stato safavide rappresenta un modello ricco di spunti per lo studio del rapporto tra religione e politica, dato che lo Stato safavide si caratterizzò per una forte adozione della scuola dottrinale sciita e un esagerato fanatismo. [...] La professione dello sciismo [*tashayyu*] nello Stato safavide si radicò politicamente e socialmente, e costituì un quadro ideologico finalizzato alla mobilitazione interna e alla differenziazione rispetto agli Stati circostanti, soprattutto nei confronti dello Stato sunnita ottomano contro cui i Safavidi combatterono una strenua e sanguinosa lotta.

Questa fu la ragione per cui i Safavidi si trovarono nell'urgente necessità di affermare la legalità e la legittimità del proprio sultano, utilizzando tutti gli strumenti utili nel confronto con il califfato sunnita: a partire dalla rivendicazione della qualità di discendenza dal Profeta (*sāda*, lett. "signoria") fino ad affermare che *shāh* Isma'īl fosse un rappresentante dell'Imam (*na'ib lil-imām*). A tal fine fecero ricorso agli *ālīm* per consacrare la professione dello sciismo all'interno società, ancora fortemente influenzata dal sufismo (*ṣūfīya*). Questo fu il risultato di due condizioni del contesto intellettuale e culturale che dominava l'Iran all'inizio dell'era safavide: a) una forte carenza nella cultura del *fiqh*, il dominio del pensiero sufi e una inconsistente quantità di *faqīh* iraniani di cui invece necessitava il dispositivo della propaganda (*jihāz al-da'wa*) dello Stato safavide; b) l'incapacità della *tarīqa ṣafawīya* di trasformarsi in uno Stato senza fare ricorso ai *faqīh*. Al-Muḥaqqiq al-Karakī (1464-1533, 870-940 h.) fu uno di questi *faqīh* di cui la controparte safavide era carente, anche perché, oltre ad essere un *faqīh* sciita, aveva una profonda conoscenza del *fiqh* sunnita.⁹⁴

⁹² *Ibidem*, p. 132.

⁹³ *Ibidem*, pp. 132-133.

⁹⁴ *Ibidem*, p. 133.

L'affiliazione di al-Karakī allo Stato safavide avvenne in due fasi. La prima con *shāh* Ismaʿīl, tra il 916 h. e il 929 h., anno in cui sembra essere stato costretto a trasferirsi a Najaf poiché lo stesso *shāh* Ismaʿīl temeva che la crescente influenza del *faqīh* potesse indirizzare interamente la mente del popolo. La seconda fase, sotto *shāh* Ṭahmāsp, figlio di Ismaʿīl, è quella più indicativa del cambiamento avvenuto nella modalità di interpretazione giurisprudenziale dell'autorità e del ruolo del *faqīh*. A tal proposito ʿAlī Fayyāḍ riporta un passo significativo tratto da una lettera inviata da *shāh* Ṭahmāsp ad al-Karakī:

أنت أحق بالملك لأنك النائب عن الإمام عليه السلام، وإنما أكون من عمالك، أقوم بأوامرك
ونواهيك.⁹⁵

Tu hai più diritto alla suprema autorità [*mulk*] poiché tu sei il rappresentante dell'Imam (su di lui sia la Pace) mentre io sono tra i tuoi agenti. Eseguo i tuoi ordini e adempio alle tue prescrizioni.

Secondo ʿAlī Fayyāḍ questo e altri passi sono la dimostrazione di come l'idea della *wilāyat al-faqīh al-ʿāmma* fosse ormai diventata matura e ricorrente in quel periodo. E non vi è alcun dubbio che ciò si ricollegasse alla concezione giurisprudenziale dello stesso al-Karakī, all'influsso di questa e alla sua diffusione in virtù dello status scientifico-sapientiale di cui godeva la sua persona. Tra le cause evidenti che spinsero lo *shāh* safavide a fare ricorso ad al-Karakī vi fu senza dubbio: a) il periodo di agitazioni interne che accompagnò la salita al potere di *shāh* Ṭahmāsp, b) una situazione di contesa interna e c) l'egemonia sufi sullo Stato.⁹⁶ Ma, ad ogni modo, la posizione giurisprudenziale di al-Karakī nei confronti dell'autorità del *faqīh* costituì un avanzamento e un completamento della teoria della *wilāyat al-faqīh al-ʿāmma* in al-Shahīd al-Awwal,⁹⁷ e infatti, a detta di molti, al-Karakī rappresenta il primo *faqīh* che ha realizzato un effettivo salto di qualità nell'affermare la *wilāya ʿāmma* del *faqīh* e, contemporaneamente, la pratica di tale *wilāya* in qualità di rappresentante dell'Imam.⁹⁸ E dunque, il suo ruolo cruciale, sulla base del contenuto politico del suo discorso giurisprudenziale e della sua pratica nell'esperienza sultanale, risiede in una duplice svolta, dal punto di vista del *fiqh* e dal punto di vista pratico, conducendo alla conquista dello spazio politico da parte del *faqīh*. Nonostante le precedenti avvisaglie di questo orientamento

⁹⁵ *Ibidem*, p. 135.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 135-136.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 136.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 137.

fossero apparse evidenti già col ragionamento giurisprudenziale di al-Shahīd al-Awwal, la differenza tra i due emerge dal fatto che il discorso di al-Karakī divenne più deciso ed esplicito nell'affermare la *wilāya 'amma* e la sua argomentazione deduttiva (*istidlāl*), oltre che, secondo 'Alī Fayyāḍ, nel suo coraggio di inserirsi all'interno della sfera sultanale applicando la propria visione giurisprudenziale. Questa sua posizione lo portò a confrontarsi con una violenta opposizione da parte di alcuni *faqīh* a lui contemporanei che abbracciavano l'approccio *akhbārī* e rifiutavano la via segnata da al-Karakī nell'*ijtihād* e nell'azione accanto al sultano.⁹⁹

Infine, 'Alī Fayyāḍ afferma che l'orientamento della *wilāyat al-faqīh al-'amma*, consacrata con forza dall'esperienza di al-Karakī, si diffonderà ampiamente grazie a un gran numero di *'ālim* decisi a far propria tale teoria. Tale percorso procederà anche dopo la caduta dei Safavidi e durante la successiva fase qajara (1795-1925) con, per esempio, *mawlā* al-Muḥaqqiq Aḥmad al-Narāqīy (1771-1829) e *shaykh* Muḥammad Ḥasan al-Najafīy (1785-1849). Con al-Narāqīy, la *wilāyat al-faqīh* da essere una mera posizione giurisprudenziale diventò una teoria politico-giurisprudenziale integrale e, per questo motivo, egli è considerato, per certi versi, il padre effettivo della *wilāyat al-faqīh al-'amma* secondo l'immagine che ne è rimasta nell'era moderna.¹⁰⁰ Mentre a proposito di al-Najafīy, conosciuto come "al-Jawāhirīy", 'Alī Fayyāḍ sostiene che, pur inserendosi nella medesima traiettoria e nonostante la forza con cui chiama e invita alla *wilāyat al-faqīh al-'amma*, la sua teorizzazione abbia una predisposizione ambigua dato che non sfocia nel tentativo di erigere un potere o uno Stato, evidenziando palesemente il conflitto che governava il testo giurisprudenziale in merito al completamento della coscienza politica del *faqīh* e alla sua liberazione dal peso del divario tra *'aql al-fiqh* e *'aql al-wāqī*; laddove il primo spingeva il *faqīh* verso il suo diritto (*ḥaqq*) a prendere il potere, e il secondo entrava in collisione con la presenza di un potere costituito usurpatore (*sulṭa ghaṣbīya qā'ima*) che non era possibile immaginare di superare o di sostituire.¹⁰¹ E dunque, molto probabilmente, la spiegazione del conflitto che guida l'opera di al-Najafīy non risiede nel contenuto giurisprudenziale, il quale invece sembra chiaro e incontrovertibile nell'adozione della *wilāya 'amma*, ma si colloca nella discrepanza

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 138-139.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 140. Lo stesso Khomeini è di questa opinione (cfr. *Il governo islamico*, cap. 4, pp. 69-86-94-108). Bisogna osservare che 'Alī Fayyāḍ ribadisce questo concetto quando, più avanti, effettua una comparazione tra Khomeini e al-Narāqīy e, per prima cosa, afferma che quest'ultimo è stato il primo ad effettuare una teorizzazione integrale (*tanẓīr mutakāmil*), la quale sarà poi la fonte principale per la struttura argomentativo-teorica della tesi completata da Khomeini (*ibidem*, pp. 242-250).

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 141.

tra coscienza giurisprudenziale (*wa 'y fiqhīy*) e coscienza politica (*wa 'y siyāsīy*). La prima era già diventata più matura e inclusiva per ciò che conduce il *faqīh* al vertice della gerarchia politica, mentre la seconda per lunghi secoli rimase prigioniera dell'impossibilità di accedere al potere e della ritrazione da questo, soffrendo del peso della realtà sultanale che teneva salde le briglie del potere. Tutto ciò, ovviamente, non nega l'esistenza di quel controverso rapporto tra coscienza giurisprudenziale e coscienza politica.¹⁰² Ad ogni modo, secondo 'Alī Fayyāḍ queste considerazioni non inficiano minimamente l'importanza e il valore giuridico e intellettuale dei testi di al-Karakī e al-Najafīy nel consolidare e "cristallizzare" (*balwara*) l'orientamento giurisprudenziale che afferma la *wilāyat al-faqīh al- 'āmma*; così come non deve rimuovere il ruolo cruciale di al-Narāqīy nell'aver trasferito la posizione giurisprudenziale a un livello teorico politico completo. Tale sistema giurisprudenziale ha formato il pilastro teorico e pratico per l'ingresso del *faqīh* nello spazio politico.

7. Il secondo cambiamento: l'ingresso della *umma* nello spazio politico

Abbiamo visto che nel percorso storico dell'evoluzione giurisprudenziale sciita, tracciato da 'Alī Fayyāḍ, l'era safavide ha visto svilupparsi nel suo seno un primo importante cambiamento riguardo il rapporto tra autorità, potere e religione nel contesto del *fiqh* e del pensiero politico sciita. Ma dopo circa quattro secoli, sempre secondo il nostro autore, avvenne un secondo cambiamento. 'Alī Fayyāḍ dedica ampio spazio alla ricostruzione del contesto storico-politico in cui tale cambiamento ebbe luogo, ma, per ovvie ragioni, in questa sede cercheremo di sintetizzare all'indispensabile tale ricostruzione.

Tale avvenimento fu il culmine di un percorso di agitazioni e disordini che segnò lo Stato qajaro e fu il principale tratto distintivo del rapporto tra gli *'ālim* e la famiglia reale qajara, sebbene si sovrapponevano numerosi fattori scatenanti alla base dei disordini, risultato dell'intersezione tra la corruzione del potere e le crescenti ingerenze straniere. Ciò portò alla crescita dell'influenza esercitata dai centri religiosi di Najaf e Karbalā', al di fuori dell'egemonia del potere qajaro.¹⁰³ Nel 1891 si era già verificata la rivolta del tabacco, la quale prese il via con una *fatwā* del *marji' dīnīy* (autorità di riferimento religioso) al-Mīrṣā

¹⁰² *Ibidem*, p. 142.

¹⁰³ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu 'āṣir*, pp. 145-146.

Muḥammad Ḥasan al-Shīrāzī (1814-1896) che proibiva la vendita, l'acquisto e l'uso del tabacco. Si trattava di un provvedimento contro lo *shah*, il quale aveva accordato la concessione del tabacco ai britannici. La rivolta portò a una vittoria schiacciante degli *‘ālim*, costringendo il monarca a ritirare il provvedimento. Secondo ‘Alī Fayyāḍ, non c'è dunque alcun dubbio che tale episodio avesse di fatto sancito il ruolo di guida politica, oltre che religiosa, in carico agli *‘ālim*, e infatti tutto ciò costituì un fattore di mobilitazione (*‘āmil istinhādīy*) per la nuova generazione di studenti delle *ḥawza*, nonché uno stimolo a elevare il livello di attenzione e di interesse per la politica da parte degli *‘ālim*. Ma, nonostante la *fatwā* emessa da al-Mīrzā al-Shīrāzī, gli eventi non presero la forma di uno scontro totale con lo *shah*, limitandosi solamente a una questione parziale, quella del tabacco. ‘Alī Fayyāḍ riporta come le implicazioni ebbero un'influenza decisiva nel successivo percorso politico intrapreso dagli *‘ālim* nel loro relazionarsi con l'autorità. Questi eventi, tra gli anni 1896 e 1907, portarono alle successive sollevazioni popolari contro lo *shah*, guidate dagli *‘ālim* e col forte sostegno dei mercanti, che costrinsero lo *shah* a dichiarare la Costituzione (*dustūr* o *mashrūṭa*), nell'agosto del 1906, e all'inaugurazione dell'Assemblea consultiva (*majlis shawrawīy*) nell'ottobre dello stesso anno. ‘Alī Fayyāḍ ci tiene a sottolineare come tali sviluppi abbiano beneficiato della presenza di un gruppo di grandi *‘ālim* che supportavano il movimento costituzionale, ne legittimavano gli obiettivi, governandone il processo e dando forma a un orientamento razionalista.¹⁰⁴

Fu dunque all'interno di questo contesto che, secondo il nostro autore, avvenne il secondo cambiamento nel rapporto tra autorità e religione. Tale punto di svolta si deve al contributo di un'eminente figura dello sciismo moderno, ovvero all'opera di *shaykh* Muḥammad Ḥusayn al-Nā’īnī (1857-1936), definito il fondatore (*mu’assis*) del pensiero politico islamico moderno,¹⁰⁵ il quale espone la propria teoria nel suo libro intitolato *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* (“Risvegliare la *umma* e preservarne la comunità”),¹⁰⁶ pubblicato nel marzo del 1906, durante gli eventi della rivoluzione contro lo *shah*, circa tre mesi prima che questo lasciasse il trono.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 146-147.

¹⁰⁵ Tale definizione viene riportata da ‘Alī Fayyāḍ (p. 144) e ripresa dall'introduzione della versione araba di *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* curata da ‘Abd al-Karīm Āl Najaf.

¹⁰⁶ al-nā’īnī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, ta’rīb ‘abd al-ḥasan āl najaf, dār al-kitāb al-lubnānīy lil-ṭabā’a wa al-nashr wa al-tawzī’, bayrūt 2012.

يُعدّ كتاب الشيخ محمد حسين النائيني «تنبيه الأمة وتنزيه الملة»، اسهاماً غير مسبوق في مجال الفقه والفكر السياسي الشيعي، إذ إن الظروف التي شكلت إطاراً اجتماعياً - سياسياً للكتاب، ومضامينه ولغته، تتسم بالجدة، وتنتمي إلى زمن سياسي غير الزمن الذي جرى فيه إنتاج الفقه السياسي الشيعي على يد الفقهاء السابقين.¹⁰⁷

Il libro *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* di *shaykh* Muḥammad Ḥusayn al-Nā'īnī è considerato un contributo senza precedenti nell'ambito del *fiqh* e del pensiero politico sciita, poiché le circostanze che modellarono il contesto socio-politico del libro, i suoi contenuti e il suo linguaggio, si caratterizzarono per la novità [degli avvenimenti] e appartenevano a un momento politico diverso rispetto a quello che aveva assistito al risultato del *fiqh* politico sciita elaborato dai *faqīh* precedenti.

In un clima di cambiamenti epocali che stavano investendo il mondo islamico, dall'Impero ottomano all'Iran – in entrambi stava proseguendo un percorso di esperienza costituzionale – emerse la figura di Muḥammad Ḥusayn al-Nā'īnī, il quale diede il suo contributo, dal punto di vista politico, partecipando alle attività del corpo degli *'ālim* e sostenendo la posizione di *shaykh* al-Khorāsānī; dal punto di vista intellettuale, con la pubblicazione del summenzionato libro *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*. Secondo 'Alī Fayyāḍ fu chiaro che, sulla base di queste circostanze politiche e sociali, l'idea del governo costituzionale basato sul metodo consultivo islamico della *shūrā* (*ḥukm dustūrīy shawrawīy*) prese piede nelle menti degli *'ālim* di Tehran e Najaf, sorretta dai concetti islamici di *shūrā* (consultazione), *'adāla* (giustizia), *al-amr bil-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* (comandare il bene e proibire il male) ed evitare l'ingerenza straniera negli affari dei musulmani, al fine di realizzare la loro indipendenza politica.¹⁰⁸ E dunque:

إنّ كتاب « تنبيه الأمة وتنزيه الملة » هو محاولة فكرية وفقهية لتسوية النظام الدستوري وفق الضوابط الإسلامية.¹⁰⁹

L'opera *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla* fu un tentativo intellettuale e giurisprudenziale di giustificare e ammettere [*taswīgh*] il regime costituzionale in accordo con i precetti islamici [*dawābiṭ islāmīya*].

¹⁰⁷ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, pp. 143-144.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 149.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 145.

Attraverso il contenuto politico del libro di al-Nāʾīnī emerge con chiarezza la presenza dell'Occidente per mezzo delle questioni del pensiero politico poste al mondo islamico, a causa della frizione (*ihtikāk*) con lo stesso Occidente e il suo presentarsi come modello di civiltà superiore e più stabile. Per al-Nāʾīnī fu naturale che tali questioni si sarebbero dovute imprescindibilmente affrontare con una metodologia razionale, e infatti lascerà i propri effetti sulla forma del suo pensiero politico. ʿAlī Fayyāḍ afferma che tutto ciò sfocerà nella nascita di un discorso intellettuale e giurisprudenziale sciita che darà forma a un reale punto di svolta (*ikhṭirāq ḥaqīqīy*) rispetto al clima a quel tempo prevalente all'interno delle *hawza* sciite, e indirizzerà il *fiqh* verso un tentativo di indigenizzazione (*taʾṣīl*)¹¹⁰ ed emulazione (*muḥākāt*) di concetti e problematiche poste dalla modernità politica occidentale. E Infatti sarà la prima volta che gli ʿālim parleranno della libertà (*ḥurrīya*) e dell'uguaglianza (*musāwāt*) come due pilastri del sistema politico, della divisione dei poteri (*faṣl al-sulṭāt*) e del ruolo del popolo nella scelta del potere e nel controllo su di esso (*ikhṭiyār al-sulṭa wa murāqabatuhā*). Nello specifico, al-Nāʾīnī si spingerà molto in avanti nella «formulazione di una solida visione basata su una teorizzazione giurisprudenziale e razionale in apologia del ruolo dell'assemblea rappresentativa (*majlis tamthīlīy*) e del costituzionalismo (*dustūrīya*), senza nascondere la sua ammirazione per l'esperienza occidentale».¹¹¹

ʿAlī Fayyāḍ procede dunque a riassumere le idee più importanti che al-Nāʾīnī espone nel suo *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*. Innanzitutto esisterebbero due tipi di *sulṭa*. La prima è la “appropriazione del controllo” (*al-istīlāʾ* ʿalā *naḥwa al-tamalluk*),¹¹² in cui il sultano agisce nei confronti del suo regno, così come i proprietari interagiscono con le loro proprietà personali. Questo genere di sultano è dunque una associazione (*ishrāk*) tra Dio e il sultano. Al contrario, il secondo tipo di autorità è quella che non si basa sul principio del proprietario (*mālikīya*), né su quello del sovrachante (*qāḥirīya*), né sull'effettività (*fāʾilīya*) né sulla posizione di controllo e dominio (*ḥākīmīya*); ma anzi è una sorta di segretariato o “deposito fiduciario” (*amāna*) in cui la condotta del governante è confinata all'interno dei limiti della sua *wilāya*, e i membri del popolo partecipano in tutto ciò che concerne i destini del Paese. Questa autorità è definita limitata (*maḥdūda*), vincolata (*muqayyada*), giusta (*ʿādila*), condizionata (*mashrūṭa*), responsabile (*masʾūla*) e costituzionale (*dustūrīya*). Mentre colui che detiene questa autorità è chiamato preservatore (*ḥāfīz*) e guardiano (*ḥāris*),

¹¹⁰ Nel senso di “rendere proprio, conformemente ai principi islamici”.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 150.

¹¹² Abbiamo già avuto modo di vedere il concetto di *istīlāʾ* (appropriazione) nel corso del terzo paragrafo, in relazione ai “principi auto-imposti” (*umarāʾ al-istīlāʾ*) (cfr. § 3, v. nota 29).

l'eretto con giustizia ed equità (*al-qā'im bil-qist*), responsabile (*mas'ul*) e corretto (*ādil*). Infine, la *umma* che gode delle condizioni di prosperità (*mutana 'ima*) grazie a questa grazie (*ni'ma*) è definita la *umma* soddisfatta dall'amore divino (*muhtasiba*), fiera (*abīya*), libera (*hurra*) e viva (*hayya*).¹¹³

Secondo 'Alī Fayyāḍ, al-Nā'īnī nota che nel tempo in cui è assente l'infallibilità (*ghiyāb al- 'iṣma*), la quale determina il "potere giusto" (*sulṭā 'ādila*), l'alternativa umana naturale di tale "infallibile infallibilità" (*'iṣma 'āṣima*) è costituita da una soluzione che è come una metafora di quella verità (*ḥaqīqa*) e dipende da due cose: 1) trovare e ottenere una Costituzione adeguata (*dustūr wāfī*); 2) l'accuratezza e la precisione nel controllo e nella supervisione (*murāqaba*), nella valutazione e nella stima (*muḥāsaba*), compito affidato a un ente dedicato (*hī'a musaddada*) composta dai saggi della comunità (*'uqalā' al-umma*) e dagli *'ālim* esperti di diritto internazionale e a conoscenza delle esigenze della contemporaneità e delle sue particolarità, così da svolgere il ruolo di controllo e valutazione nei confronti di coloro i quali sono preposti alla gestione delle faccende statali. Secondo quanto riportato da 'Alī Fayyāḍ, al-Nā'īnī afferma che la legittimità di questo ente di saggi, nonché la validità del suo intervento negli affari politici, è contemplata sia in ambito sunnita, attraverso il concetto di *ahl al-ḥall wa al- 'aqd*, sia secondo la scuola jafarita, in quanto «gli affari della comunità, durante l'era dell'Occultazione, sono affidati ai rappresentanti generali»; e a tal fine è sufficiente «includere all'interno dell'ente delegato (l'assemblea consultivo-rappresentativa) un certo numero di *mujtahid* giusti». ¹¹⁴

Come abbiamo già accennato, secondo 'Alī Fayyāḍ, l'argomentazione di al-Nā'īnī cerca di trovare una giustificazione (*taswīgh*) nel principio della *shūrā*, sulla base del Corano e della vita del Messaggero. Al-Nā'īnī sostiene che non è l'infallibilità (*'iṣma*) a mancare, bensì i "talenti della devozione, della giustizia e della scienza" (*malakāt al-taqwā wa al- 'adāla wa al- 'ilm*), e afferma che tutto ciò necessita di una codificazione (*taqnīn*) del potere islamico (*sulṭa islāmīya*).¹¹⁵ Nell'ottica di al-Nā'īnī, la soluzione è dunque un ente eletto (*hī'a muntakhaba*), e il giusto governo mandatario (*ḥukūma wilāyatīya 'ādila*) è quello che viene costruito sulla base della *shūrā*, così da rendere la libertà (*hurriya*) e la consultazione (*shūrā*) i suoi *sacri pilastri*. Afferma inoltre che la base del potere e dell'autorità, sia questa

¹¹³ *Ibidem*, pp. 150-151. Cfr. al-nā'īnī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, pp. 100-104.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 151. Cfr. al-nā'īnī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, pp. 105-107.

¹¹⁵ *Ibidem*.

legale o meno, per ciò che concerne la giustizia e la *wilāya*, si fonda sui due principi di libertà (*ḥurrīya*) e uguaglianza (*musāwāt*). In ogni caso, se egli cerca di “indigenizzare” e di trovare una legittimazione nei principi dell’Islam (*ta’ṣīl*) ai due concetti di *ḥurrīya* e *musāwāt*, d’altra parte rifiuta le rivendicazioni e le pretese libertarie dei piccoli gruppi e delle piccole fazioni, come al contrario è stato ammesso nell’esperienza occidentale cristiana. Egli ritiene che il principio dell’uguaglianza (*musāwāt*) sia uno dei più nobili principi perseguiti dalla politica islamica.¹¹⁶ Inoltre, legittima il principio della maggioranza (*aktharīya*) come metodo decisionale e la partecipazione di gruppi non islamici alle elezioni, così da garantire il carattere globale e onnicomprensivo della *shūrā*.¹¹⁷

A seguire, ‘Alī Fayyād dedica ampio spazio all’analisi del pensiero di al-Nā’īnī. Qui cercheremo di sintetizzare all’indispensabile, per ovvie ragioni di brevità. Innanzitutto afferma che la modernità del testo di al-Nā’īnī è chiara e lampante, in termini di problematiche affrontate, concetti e linguaggio utilizzati nell’analisi, senza uscire da un rigoroso metodo di carattere giurisprudenziale, basato sul Corano e la *sunna* dei Profeti e degli Imam, affermando all’inizio della propria disamina l’autenticità (*aṣāla*) del sistema politico e la sua imprescindibile necessità, «a prescindere dalla posizione religiosa».¹¹⁸ Inoltre la sua analisi non si limita alla legittimazione della sua visione in ambito esclusivamente sciita, ma anzi cerca di giustificarla anche dal punto di vista sunnita, attraverso il concetto dell’*ahl al-ḥall wa al-‘aqd*, il principio della *shūrā* e citando l’esperienza dei *khulafā’ rāshidūn*.¹¹⁹ Nonostante il suo obiettivo precipuo fosse quello di fornire una soluzione alla crisi del potere e all’acuirsi dello stato di tirannia in Iran, egli era perfettamente cosciente della crisi dello Stato e del sistema politico all’interno di tutto il mondo islamico, in un momento di rottura storica con un Occidente che stava prendendo il sopravvento. Per questo motivo, dunque, ‘Alī Fayyād inserisce al-Nā’īnī all’interno di un più ampio movimento intellettuale, che comprendeva anche i riformatori islamisti (*islāḥīyūn islāmīyūn*) di fine XIX e inizio XX secolo, dedito ad affrontare l’essenza delle sfide che stava affrontando la *umma* islamica nella sua interezza.¹²⁰

¹¹⁶ *Ibidem*, p. 152. Cfr. al-nā’īnī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, pp. 145-173.

¹¹⁷ *Ibidem*, pp. 152-153.

¹¹⁸ *Ibidem*, p. 155.

¹¹⁹ *Ibidem*. Cfr. al-nā’īnī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, pp. 108-142.

¹²⁰ *Ibidem*, pp. 155-156.

In secondo luogo, il nostro autore rileva che prima di al-Nāʾinī il *fiqh* politico sciita non aveva in alcun modo contemplato i concetti di maggioranza (*akthariyya*) e di libertà (*hurriyya*) e uguaglianza (*musāwāt*) come due principi fondamentali (*aṣḥlāy*) del sistema politico; così come non aveva mai operato una distinzione e una separazione dei poteri dello Stato (*faṣl al-sulṭa*), e non aveva previsto il controllo del popolo sul potere e la scelta dei suoi rappresentanti, questione quest'ultima che costituirà la materializzazione di un modo di concepire il potere e le sue funzioni in termini civili (*madanīy*).¹²¹ Ma, a dispetto di tale originalità del pensiero di al-Nāʾinī, ʿAlī Fayyāḍ ci tiene a ribadire come il suo pensiero fosse autentico, in termini di conformità al *fiqh* e al metodo:

جرى تكييفه مع المضمون الديني للثوابت الشيعية في مسألة السلطة من خلال الحضور الرقابي للفقهاء نواب الإمام العموميين على حركة التشريع. وعلى الرغم من ذلك، فإن المبادئ التي تقوم عليها صفة النظام الدستوري عند النائيين، تشكل قطعاً مع الموروث الفقهي الشيعي بصيغته السابقة، وتحولاً في مساره التطوري، دون أن تغادر الإطار الاجتهادي الشيعي بصورة عامة.¹²²

Il suo adattamento del contenuto religioso ai fondamenti sciiti sulla questione dell'autorità avvenne attraverso la presenza sorvegliante dei *faqīh*, sostituiti generali [*nuwāb ʿumūmiyyūn*] nell'azione legislativa [*ḥarakat al-tashrīʿ*]. Ciò nonostante, i principi sui quali si basa la caratteristica del sistema costituzionale in al-Nāʾinī costituiscono un taglio netto con il patrimonio ereditario [*mawrūth*] del *fiqh* sciita nelle sue formulazioni precedenti, e [costituiscono] un cambiamento nel percorso evolutivo, senza per questo abbandonare il quadro di *ijtihād* sciita nel suo insieme.

La terza osservazione di ʿAlī Fayyāḍ porta il nostro autore a evidenziare come la visione giurisprudenziale di al-Nāʾinī riguardo la questione dell'autorità, e del ruolo dei *faqīh* all'interno di essa, durante il periodo dell'Occultazione del dodicesimo Imam, fosse l'argomento problematico più serio e delicato in assoluto. Infatti tale questione fu al centro di uno scontro interpretativo tra coloro che si approcciarono al pensiero di al-Nāʾinī, che successivamente rimase incline a svariate interpretazioni. Tant'è che ʿAlī Fayyāḍ ci fa notare che fra

¹²¹ *Ibidem*, p. 156.

¹²² *Ibidem*, pp. 156-157.

gli stessi allievi del *faqīh* non ci fu concordanza in proposito,¹²³ mentre, riproponendo l'opinione dell'Imam Khomeini, afferma che questo, nel suo *Il governo islamico*,¹²⁴ categorizza al-Nā'inī come uno dei *faqīh muta'akhhirūn*¹²⁵ che affermano la *wilāyat al-faqīh al- 'amma* basandosi sulla *maqbulā* di 'Umar bin Ḥanzala.¹²⁶ Infine 'Alī Fayyāḍ sottolinea che la visione adottata da al-Nā'inī in merito all'autorità emerge con chiarezza dal testo del suo *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, e che essa si configura come «una funzione *ḥisbīya*¹²⁷ all'interno di un contesto dominato dal precetto *amr bil-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar* (comandare il bene e proibire il male), la facilitazione e la agevolazione degli affari delle persone in accordo con gli *aḥkām* della Legge divina, la prevenzione della corruzione dell'ordine e la salvaguardia del regni islamici, essendo ciò considerato come una questione incontrovertibile tra i poteri e le prerogative dei *faqīh*, nonostante l'incertezza della loro luogotenenza (*niyāba*) in tutte le funzioni». ¹²⁸ Secondo 'Alī Fayyāḍ, infatti, dall'analisi dell'opera di al-Nā'inī emerge una distinzione tra due livelli di *wilāyat al- 'amma*: uno non delegabile (*ghayr qābil lil-tafwīḍ*), prerogativa del Profeta e degli Imam, e un altro delegabile (*qābil lil-tafwīḍ*) riferito all'esercizio del comando politico (*imra siyāsīya*) che, quindi, riguarda la funzione esercitata dai governanti. 'Alī Fayyāḍ sostiene l'importanza di questa distinzione in quanto porta alla conclusione che al-Nā'inī affermasse la *wilāyat al- 'amma* sulla base del principio della *ḥisba*,¹²⁹ ma anche dei testi e delle tradizioni.¹³⁰ Ad ogni modo al-Nā'inī non

¹²³ *Ibidem*, p. 157.

¹²⁴ al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ḥukūma al-islāmīya*, durūs fiqhīya ilqāhā 3alā tullāb 3ulūm al-dīn fī najaf al-ashraf taḥta 3anwān «wilāyat al-faqīh», 1970. L'opera in questione è una raccolta di lezioni (in lingua araba) tenute da Khomeini sulla *wilāyat al-faqīh* per gli studenti di scienze religiose di Najaf, tra la fine di gennaio e l'inizio di febbraio del 1970. [trad. inglese: *Islamic Government. The Governance of the Jurist*, translated by Hamid ALGAR, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Work, Tehran s.d.; trad. italiana: *Il governo islamico. O l'autorità spirituale del giuriconsulto*, traduzione dal persiano di Alessandro Cancian, Il Cerchio, Rimini 2006].

¹²⁵ I moderni giuristi imamiti a partire da 'Allāma Ḥillī (1325 / 726 h.), che si distinguono dai precedenti, detti *mutaqaddimūn*, ovvero gli antichi giuristi imamiti, dagli esordi fino alla morte di Muḥaqqiq al-Ḥillī (1277 / 676 h.).

¹²⁶ fayyāḍ 'alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, p. 158. Lo stesso Khomeini dedica ampio spazio, in combinazione con i versetti coranici IV,58-59, a sostegno della *wilāyat al-faqīh al- 'amma* in quanto “deposito fiduciario” (*amāna*). Notiamo a margine che nell'edizione italiana de *Il governo islamico* di Khomeini, curata e tradotta dal persiano da Alessandro Cancian, si esplicita il termine *imāna* in luogo di *amāna*, errore probabilmente imputabile all'abituale omissione della lettera *hamza* nello scritto arabo e, se ne deduce, anche nel testo persiano utilizzato per la traduzione italiana.

¹²⁷ Una funzione *ḥisbīya*, così come una questione *ḥisbīya*, rimanda al concetto di *ḥisba*, un termine di non facile traduzione, che significa provvedere a quelle faccende che non hanno un particolare responsabile e tutore, ma che si è comunque sicuri che Dio non ama che vengano trascurate, come per esempio i terreni abbandonati, gli orfani senza tutore, ecc. Anche in questo caso è stato di fondamentale aiuto *hujjatulislām* Muṣṭafā Mīlāni Amīn.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ V. nota 127.

¹³⁰ fayyāḍ 'alī, *naẓariyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 160-161.

invoca la costituzione di un governo islamico (*ḥukūma islāmīya*) e le sue opere affermano che lo “Stato dell’Infallibile” (*dawlat al-ma ‘ṣūm*) sia assente ai nostri tempi, e che vi sia una carenza di devozione (*taqwà*), giustizia (‘*adāla*) e conoscenza (‘*ilm*), motivo per il quale è richiesta la necessità della *shūrà* e della regolazione dell’autorità. In questo modo garantisce al *faqīh*, dal punto di vista teorico, la *wilāyat al- ‘amma* secondo il principio della *ḥisba* e, da un punto di vista pratico, ricorrendo a forti restrizioni e correzioni (*istidrākāt*) che fanno prendere un’altra direzione alla sua teoria politica.¹³¹ Pertanto, ‘Alī Fayyāḍ sostiene che all’interno del testo di al-Nā’īnī vi sia una forte discrepanza tra il principio teorico (*aṣl nazarīy*) e il praticabile (*mumkin wāqī ‘īy*):

ويبدو أنَّ البناء السياسي النظري، يخرج من «الممكن الواقعي»، أكثر من خروجه من «الأصل النظري»، بل يحلّ محله، ويمارس عليه غفلاً حقيقياً. [...] الهيئة المنتخبة من الشعب، تحلّ محلّ العصمة العاصمة في مراقبة السلطة وردعها وجعلها عادلة، بينما قصر وظيفة النواب العموميين (الفقهاء)، على مراقبة التشريع، والحوّل دون خروجه عن الأصول الدينية، مع ترجيح آرائهم في حال الاختلاف.¹³²

Sembra che la costruzione politico-teorica emerga dal “praticabile” più di quanto non provenga dal “principio teorico”, anzi ne prende il posto esercitando una vera e propria noncuranza nei suoi confronti. [...] L’ente eletto dal popolo prende il posto dell’infalibilità guardiana e preservatrice nel controllo dell’autorità, nel suo contenimento e nel suo rendersi “giusta”, mentre limita la funzione dei rappresentanti generali (i *faqīh*) al controllo dell’attività legislativa e alla prevenzione del discostamento dai principi fondamentali religiosi, dando maggior peso alla loro opinione in caso di disaccordo.

Dunque ‘Alī Fayyāḍ procede ad affermare che nella costruzione del pensiero politico di al-Nā’īnī la *umma* rappresenta il centro di gravità di tutto l’impianto teorico, e che, a sua volta, forgia la pietra angolare di tutte le argomentazioni riguardo i principi e le idee contenute nel suo libro *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*. Tale ruolo della *umma* si erge su tre fondamenti: 1) la *shūrà*, 2) la compartecipazione dei cittadini alle imposte e alle tasse attraverso le quali avviene la costruzione e lo sviluppo del Paese, 3) il principio del *al-amr bil-ma ‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar* (comandare il bene e proibire il male). Secondo ‘Alī Fayyāḍ non vi è alcuna ombra di dubbio sul fatto che tutto ciò conduce ad una concezione

¹³¹ *Ibidem*, p. 161.

¹³² *Ibidem*, p. 162.

“socio-religioso” della *umma*, dalla quale sarà poi naturale determinare un’ autorità dai compiti civili e religiosi, sapendo che al-Nā’īnī tende alla “tirannia” (*tughyān*) delle funzioni civili, senza riguardo effettivo per le funzioni religiose dell’ autorità. Inoltre, all’ interno di questo quadro, ‘Alī Fayyāḍ sostiene che vi sia la nascita del concetto di cittadinanza (*muwāṭana*), senza che questo si combini necessariamente ad una specifica appartenenza religiosa, con la conseguenza che partecipare alle elezioni è diritto di tutti i cittadini (*muwāṭinūn*), a prescindere dalla loro religione.¹³³ Questo è il ragionamento che porta ‘Alī Fayyāḍ ad affermare che il grande risultato dovuto all’ esperienza di al-Nā’īnī è stato l’ ingresso della *umma* nello spazio politico, senza precedenti nel pensiero e nella giurisprudenza politica sciita prima di al-Nā’īnī. Questo è ciò che il nostro autore definisce dunque come il secondo cambiamento nella struttura del pensiero in merito al rapporto tra autorità e religione, dopo il primo a cui condusse l’ esperienza di al-Karakī in termini teorici e pratici. L’ esperienza di al-Nā’īnī costituirà dunque l’ inizio di un nuovo orientamento nella struttura del pensiero politico sciita sul quale si baseranno i successivi sostenitori della *wilāyat al-umma ‘alā nafsihā* (lett. “il mandato autoritativo della comunità su se stessa”), anche se, secondo ‘Alī Fayyāḍ, coloro i quali combineranno la *wilāyat al-‘amma lil-faqīh* e il principio della *shūrā* saranno più rappresentativi di ciò a cui puntava al-Nā’īnī.¹³⁴ E sebbene l’ esperimento di al-Nā’īnī non ebbe immediato successo ed egli si ritirò dalla vita politica per dedicarsi esclusivamente all’ attività di autorità religiosa (*marji’īya dīnīya*), il suo desiderio di essere rimosso dalla memoria storica del costituzionalismo iraniano non trovò mai compimento, in quanto era già stato confermato il suo ruolo di cerniera storica, che non poteva in alcun modo essere ignorato o cancellato.¹³⁵

Per concludere, ‘Alī Fayyāḍ afferma che i due grandi cambiamenti, oggetto del presente paragrafo e del precedente, sono simili nella misura in cui contemplano e comprendono la posizione giurisprudenziale e l’ esperienza socio-politica, la quale costituì un’ applicazione per tale posizione. Mentre il primo cambiamento operò una ricongiunzione tra il religioso e il politico nel contesto del *fiqh* sciita, il secondo si configurò come ammodernamento del rapporto della religione con la politica, nonché istituzione di un atteggiamento religioso basato su un’ opera di *ta’sīl* delle funzioni civili dell’ autorità. Pertanto, l’ intero processo di

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ibidem*, p. 163.

¹³⁵ *Ibidem*, p. 164.

evoluzione del rapporto tra religione e autorità in ambito sciita, a partire dalla grande Occultazione, ha portato da una situazione di isolamento e separazione tra i due verso una loro riconnessione.¹³⁶

¹³⁶ *Ibidem*, p. 166.

La *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* nell’ottica di ‘Alī Fayyād

1. Il pensiero dell’Imam Khomeini e le basi della sua teoria dell’autorità

Prima di passare direttamente all’esposizione e all’analisi del pensiero di Khomeini attraverso l’esposizione di ‘Alī Fayyād, vale la pena soffermarsi su alcune osservazioni che il nostro autore riserva alla guida della Rivoluzione iraniana del 1979. Tali osservazioni ci daranno la cifra della sua opinione generale circa la figura dell’Imam Khomeini e la sua importanza, anche, ovviamente, in relazione alla sfera della teoria dell’autorità e del potere. E infatti ‘Alī Fayyād esordisce, nel capitolo dedicato a Khomeini, affermando che la sua figura «va al di là dell’immagine usuale del *mujtahid*»,¹ ovvero quell’immagine per cui il *mujtahid* relegava il suo ruolo esclusivamente all’ambito del *fiqh* o, nella migliore delle ipotesi, in cui il *fiqh* costituiva l’ambito prevalente della sua azione. Al contrario Khomeini si caratterizza per rendere inseparabili rispetto alla *faqāha* (“sapienza in *fiqh*”) altre dimensioni, manifestando così interesse per la filosofia (*falsafa*), la gnosi (‘*irfān*) e l’etica (‘*ilm al-akhlāq*). Inoltre, la sua biografia personale non si è mai discostata dall’interesse per la politica, e nei confronti di questa si è sempre approcciato sia con gli strumenti del *jihād* sia con una coscienza politica, pratica delle faccende relative alla realtà mondana. Tutto questo, secondo ‘Alī Fayyād, fa dell’Imam Khomeini un’eccezione rispetto alla consuetudine prevalente all’interno delle *hawza* le quali, al contrario, si caratterizzavano per conservatorismo e prudenza. Si trattava dunque di «una visione giurisprudenziale avanzata nell’intendere il ruolo del *mujtahid*».² A dimostrazione di tale giudizio estremamente positivo, il nostro autore riporta un brano dell’Imam Khomeini, estratto dall’introduzione di *al-ijtihād wa al-taqlīd*,³ in cui vengono enumerate le qualità che un *mujtahid* è tenuto a possedere, primo fra tutti l’essere profondamente esperto delle questioni a lui contemporanee (*mulimm bi-masā’il*

¹ fayyād ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 171.

² *Ibidem*, p. 172.

³ al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ijtihād wa al-taqlīd*, mu‘assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-khumaynī, ṭahrān 1997.

‘*aṣrihi muḥīṭ^{an}*) ed essere in grado di affrontare «le furbizie e le macchinazioni prevalenti nella cultura a livello planetario».⁴ Deve inoltre essere un profondo conoscitore dell’economia e delle modalità attraverso le quali relazionarsi col sistema economico mondiale, nonché avere una conoscenza dei politici, degli uomini di potere e degli equilibri di governo. Tutte queste qualità concorrono a determinare le proprietà (*khaṣā’iṣ*) del *mujtahid* che soddisfa tutti i requisiti (*jāmi’ lil-sharā’iṭ*). Infatti, secondo l’Imam Khomeini, per le stesse persone comuni è inaccettabile che il loro *marji’* e il loro *mujtahid* si rifiuti di esprimere un’opinione politica, e che dunque non sia in grado o non voglia esprimersi sulle questioni attuali.⁵ Da tali affermazioni, egerge dunque che:

ثمة إقران ما بين الشروط التقليدية للمرجع والمواصفات المعاصرة للقيادة السياسية، من إمام بالوقائع السياسية والاقتصادية، وامتلاك لخاصية التدبير والإدارة. إن ذلك يُحيل المرجع، إلى موقع التماس المستمر مع الواقع، الذي يجب أن ينحكم بالدين، حيث هذه الحاكمية مطلقة وشاملة.⁶

C’è una combinazione tra i requisiti tradizionali del *marji’* e le specificazioni contemporanee della *leadership* politica, riguardo la familiarità con le realtà politiche ed economiche, e la padronanza delle questioni che riguardano la gestione e l’amministrazione. Ciò colloca il *marji’* in una posizione di ininterrotta continuità con la realtà, la quale deve essere governata [in conformità] con la religione, poiché la sua giurisdizione è assoluta e onnicomprensiva.

Secondo ‘Alī Fayyāḍ, ciò che caratterizza il pensiero politico di Khomeini è quindi una stretta coesione e unione (*iltihām*) tra religione e politica, argomento diffuso nella struttura del suo pensiero, senza la cui considerazione sarebbe fallace qualsiasi tentativo di una sua comprensione integrale, essendo tale unione una “verità totale” (*haqīqa kullīya*). In virtù di queste considerazioni, ‘Alī Fayyāḍ afferma che:

ولهذا، لا يصح إدراج أطروحة النيابة العامة للفقهاء عن الإمام الغائب [...] كنظرية سياسية، بل هي تتجاوز ذلك. إنها من وجهة نظره، جزء من الدين ولازمة له لزوماً ذاتياً.⁷

⁴ fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī’ī al-mu’āṣir*, p. 172.

⁵ *Ibidem*.

⁶ *Ibidem*, p. 173.

⁷ *Ibidem*.

Per questo motivo non è corretto classificare la tesi della rappresentanza generale dell'Imam nascosto in capo al *faqīh* [...] come se fosse una teoria politica, [poiché] al contrario va oltre. Essa è, secondo il suo punto di vista, parte della religione e un suo corollario [*lāzima*] di per se stesso necessario.

E infatti, a dimostrazione di ciò, 'Alī Fayyāḍ riporta un brano di Khomeini, estratto da una sua lettera inviata al Presidente della Repubblica islamica d'Iran nel dicembre del 1988:

فالحكومة شُعبة من ولاية رسول الله (ص) المطلقة. وواحدة من الأحكام الأولية للإسلام،
ومقدمة على جميع الأحكام الفرعية حتى الصلاة والصوم والحج.⁸

Il governo è una parte della *wilāya* assoluta del Messaggero di Dio (s); è una delle prescrizioni primarie dell'Islam e una premessa a tutte le prescrizioni secondarie, persino della preghiera (*ṣalāt*), del digiuno (*ṣawm*) e del pellegrinaggio (*ḥajj*).

Dunque, a sostegno della tesi secondo cui il dominio della politica e quello della religione sono i medesimi, e per cui il governo è lo strumento non solo politico ma anche religioso, 'Alī Fayyāḍ cita nuovamente l'Imam Khomeini, il quale afferma che:

الحكومة في رأي المجتهد الحقيقي هي الفلسفة العملية لمجموع الفقه في نواحي الحياة البشرية، ذلك أن الحكومة هي التطبيق العملي الذي يُجسّد موقف الفقه تجاه المشكلات الاجتماعية، والسياسية، والعسكرية، والثقافية. ولأن الفقه هو النظرية الواقعية الحقيقية الكاملة والشاملة لإرادة الإنسان والمجتمع من المهد إلى اللحد.⁹

Il governo nell'ottica del vero *mujtahid* è la filosofia operativa della totalità del *fiqh* negli aspetti della vita dell'uomo, vale a dire che il governo è l'applicazione pratica che riflette la posizione del *fiqh* circa le problematiche sociali, politiche,

⁸ Il brano è riportato da 'Alī Fayyāḍ (p. 173) con riferimento al settimo allegato presente in ibrahīm fu'ād, *al-faqīh wa al-dawla. al-fikr al-siyāsī al-shī'ī*, dār al-kunūz al-adabiya, bayrūt 1998, p. 422, che a sua volta lo riporta dal giornale "Kihān", scritto in lingua farsi, del 6 gennaio 1989. La lettera in questione è del 31 dicembre 1988.

⁹ L'estratto è riportato da 'Alī Fayyāḍ (pp. 173-174) come una citazione dall'introduzione in al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ijtihād wa al-taqlīd*, mu'assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1997, p. 16.

militari e culturali; e poiché il *fiqh* è la teoria effettiva reale, totale e comprensiva della volontà degli uomini e della società, dalla culla alla tomba.

‘Alī Fayyāḍ sottolinea come tale concetto di autorità presso l’Imam Khomeini si collochi su un piano “celeste” (*makāna sāmīya*), diverso da quello meramente politico, e dunque si pone in una posizione di contrasto con qualsiasi altro approccio di tipo politico e, se vogliamo, secolare. Infatti in Khomeini il governo (*hukūma*) diventa una filosofia pratica (*falsafa ‘amalīya*) della totalità del *fiqh*, e dunque, se vogliamo, una sorta di cinghia di trasmissione delle disposizioni divine (*aḥkām*) sulla realtà immanente. Ed è per questa sua natura metafisica e “celeste”, dunque, che la *wilāyat al-faqīh al-‘amma* si colloca ad un livello intuitivo (*darajat al-badāha*) che non necessita di alcuna dimostrazione (*lā taḥtāj ilā barhana*), poiché secondo Khomeini chiunque comprenda la dottrina e le disposizioni islamiche, anche se in generale, una volta che giunge alla *wilāyat al-faqīh* la immaginerà e la accetterà immediatamente, ritenendola necessaria e assiomatica.¹⁰ È su queste basi che ‘Alī Fayyāḍ si spinge ad affermare che:

فولاية الفقيه عند الإمام الخميني ليست اجتهاداً، ولا هي ضرب من ضروب الافتراض الديني. إنها دين محض، فهي عقيدة وعبادة في الآن عينه.¹¹

La *wilāyat al-faqīh* dell’Imam Khomeini non è [frutto di] un *ijtihād*, e non è un tipo di una ipotesi [*iftirāḍ*] religiosa. Al contrario, è pura religione [*dīn mahḍ*]; è dottrina [*‘aqīda*] e culto [*‘ibāda*] al tempo stesso.

Ad ogni modo, la risposta di Khomeini al vuoto di potere politico, dovuto all’Occultazione dell’Imam infallibile, costituisce l’essenza della teoria della *wilāyat al-faqīh*, e la rappresentanza (*niyāba*) del *faqīh* nelle veci dell’Imam infallibile è una luogotenenza relativa alla successione e alla continuità del potere sultanale (*niyāba wilā’īya sulṭawīya*), che dunque attiene alle funzioni (*wazā’if*) esercitate dall’Imam e non al suo rango (*rutba*). Nonostante ciò, egli non nega a tale governo la sua natura e il suo carattere trascendentale (*tābi‘ mut ‘ālīy*), e anzi, secondo ‘Alī Fayyāḍ, offre una spiegazione logica all’elevatezza e alla

¹⁰ ‘Alī Fayyāḍ riporta (p. 174) un brano di Khomeini estratto da *al-hukūma al-islāmīya*.

¹¹ fayyāḍ ‘alī, *nazarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsī al-shī‘ī al-mu‘āṣir*, p. 174.

completezza che Khomeini conferisce al concetto di *sulṭa*,¹² risultando dunque in quanto segue:

إذن، ففي المعنى العميق للنيابة استمرار للإمامة. إنها إحالة الانتظار إلى حضور،
وتعويض فراغ الغيبة بفاعلية التمثيل.¹³

E dunque il significato profondo della luogotenenza è la continuità dell'imamato [*imāma*]. È una transizione dall'attesa [*intizār*] a una presenza partecipativa [*ḥuḍūr*]; una compensazione del vuoto dell'Occultazione con l'effettività della rappresentazione.

Nella sua opera, 'Alī Fayyāḍ procede nell'esposizione del pensiero di Khomeini attraverso le tre dimensioni metodologiche utilizzate da quest'ultimo, prima fra tutte la dimensione dell'analogia gnostica (*mumāthala 'irfānīya*) tra la *wilāya* dello gnostico ('*ārif*) e la *wilāya* del *faqīh*. Ora non è nostra intenzione affrontare questo argomento, sia perché non rientra nell'oggetto della presente trattazione, sia perché c'è chi ha già trattato la questione, sicuramente in maniera più accurata e precisa di quanto si potrebbe fare in questa sede. Nello specifico, ci si riferisce all'opera in francese di Yahya Christian Bonaud, opera fondamentale per comprendere la profonda dimensione gnostica dell'Imam Khomeini, e alla quale rimaniamo per un maggiore delucidazione sull'argomento.¹⁴ Qui ci basti affermare che la continuità con l'Imam nascosto durante tutto il tempo della manifestazione apre, secondo 'Alī Fayyāḍ, spazi ampi e interconnessi tra gnosi, filosofia e *fiqh*. Qui ovviamente non possiamo non ricollegarci su quanto è stato detto di Corbin, della sua opera e del suo metodo nel primo capitolo del presente lavoro. Vale la pena ribadire che lo stesso 'Alī Fayyāḍ cita spesso Corbin, anche in riferimento a tale "analogia gnostica", oltre ad utilizzare con frequenza concetti, come quello dell'Uomo totale (*insān kāmil*) elaborati, tra gli altri, da Ibn 'Arabīy e Ḥaydar Āmolī.¹⁵ Non ci addentreremo nemmeno nello specifico della questione del metodo

¹² *Ibidem*, p. 175.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ BONAUD Yahya Christian, *L'Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle. Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l'Imam Khomeyni*, Al-Bouraq, Beirut 1997. Si tratta di un testo di difficile reperibilità di cui, al momento in cui si scrive, non si è ancora riusciti a recuperare una copia. Tuttavia esiste una traduzione parziale in italiano (solo la prima parte), tra l'altro l'unica traduzione esistente in un'altra lingua: *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opere dell'Imam Khomeyni*, traduzione di Eugenio Tabano, Il Cerchio, Rimini 2010.

¹⁵ Cfr. fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsī al-shī'ī al-mu'āṣir*, pp. 175-189.

giurisprudenziale per cui il tempo (*zamān*) e lo spazio (*makān*) costituiscono due elementi essenziali nello sviluppo del percorso del *fiqh*, così da permettere a questo di potersi confrontare costantemente con lo sviluppo degli eventi e le diversità di circostanze dovute a quei due fattori, temporale e spaziale.¹⁶ Allo stesso modo, non affronteremo la questione dell'intelletto (*ʿaql*), inteso come ragione metafisica e non positivista, all'interno del metodo di Khomeini.¹⁷

ʿAlī Fayyāḍ individua alcuni pilastri valoriali e operativi che danno la forma del metodo applicativo utilizzato da Khomeini: la giurisdizione della legge divina (*ḥākīmīya al-qānūn al-ilāhī*), il principio dell'incarico legale (*mabdaʿ al-taklīf al-sharʿī*), il ruolo centrale del popolo (*al-dawr al-markazī lil-shaʿab*), l'unità e l'integrazione della considerazione della Legge (*waḥda wa takāmul al-naẓara ilā al-sharʿa*), l'unità della religione e della politica (*waḥdat al-dīn wa al-siyāsa*), così come l'affermazione che l'interesse della società è il fulcro dell'attività del governo islamico (*miḥwar nashāʾ al-ḥukūma al-islāmīya*).¹⁸ Tuttavia, ad ogni modo, ʿAlī Fayyāḍ sostiene che ogni analisi sul metodo o sulle conclusioni derivabili dallo studio del pensiero politico di Khomeini rimbalza inevitabilmente verso ciò che costituisce il “perno delle sue idee” (*ʿumdat afkārīh*), ciò che costituisce l'essenza della sua elevazione e l'acquisizione del suo status:

الولاية بما هي امتداد طولي متواصل، ذو تأثير مفهومي وقيمي، سلطوي وتشريعي، من الله، إلى ذوي العصمة إلى الفقهاء جامعي الشرائط. وفي ضوئها، ستغدو كل المفاهيم والمقولات الأخرى من حيث اكتسابها الميزة والخصوصية على صلة بها، وتكاد تكون تطبيقات وحواشي على هذه المقولة المركزية.¹⁹

La *wilāya* in quanto estensione lineare e continua, con un'influenza concettuale e valoriale relativa al potere e alla legislazione, proviene da Dio verso coloro i quali sono caratterizzati dall'infallibilità, fino ai *faqīh* che soddisfano tutti i requisiti [*jāmiʿ lil-sharāʾiṭ*]. Alla luce di ciò, prenderanno il via tutti i concetti e le altre argomentazioni in termini di loro acquisizione distinta e peculiare, in relazione ad essa, le quali sono quasi delle applicazioni e delle note a margine di questa argomentazione centrale.

¹⁶ Cfr. *ibidem*, pp. 189-192.

¹⁷ Cfr. *ibidem*, pp. 192-196.

¹⁸ *Ibidem*, p. 197.

¹⁹ *Ibidem*, p. 198.

‘Alī Fayyāḍ ripropone poi un concetto fondamentale, sostenuto da Khomeini, che risiede nella necessaria connessione tra visione legale (*ru’ya shar‘īya*) e pratica operativa (*mumārasa ‘amalīya*), ossia sul fatto che «a tutti noi è comandato di eseguire l’imposizione [*taklīf*] e il dovere [*wājib*], ma non ci è comandato di realizzare il risultato».²⁰ È a questo concetto che si sono ispirati i movimenti islamisti, essendo un elemento fondamentale nella produzione dell’azione rivoluzionaria islamica, la quale si traduce nell’esecuzione del *taklīf* piuttosto che preoccuparsi di calcolarne il risultato. Secondo ‘Alī Fayyāḍ non è possibile comprendere questa regola se non alla luce della *wilāya*, la quale porta la stessa azione ad essere un dovere legale e un’imposizione religiosa, senza che l’espressione della sua legalità sia collegata al suo risultato. ‘Alī Fayyāḍ afferma inoltre che:

إنَّ الولاية تُعيد تشكيل فضاء الفكر السياسي الشيعي على نحو مختلف، كما لو أنَّ الإمام المعصوم ليس في غيبته. إنَّ الغيبة هي احتجاب وليست انعداماً للفاعلية، ولهذا فالعلاقة معها ليست على أساس الانتظار السلبي.²¹

La *wilāya* rimodella lo spazio del pensiero politico sciita in un modo differente, come se l’Imam infallibile non fosse in Occultazione. L’Occultazione è invisibilità [*iḥtijāb*], non è una mancanza di effettività [*in ‘idāman lil-fā ‘ilīya*], perciò il rapporto con l’Occultazione non è basato sull’attesa passiva.

Questo significò dunque un passaggio da una posizione che rifiutava di avere a che fare con l’ambito della politica ad una che, in virtù della *wilāya al-faqīh*, ammetteva una continuità con l’Imam nascosto e, dunque, determinava un’attrazione del campo politico verso l’ufficio del *faqīh*. In questo modo il campo politico si spalanca all’azione del *faqīh* e, al tempo stesso, perde la sua indipendenza e sconnessione dalla sfera religiosa, essendo al contrario assoggettato alla giurisdizione assoluta della religione (*ḥākīmīya muṭlaqa lil-dīn*).²² In tal caso, dunque, la fondazione di un governo islamico si rende necessaria e obbligatoria nel momento in cui sussistono le condizioni affinché tale governo possa essere fondato, così come è necessario e obbligatorio assumere la guida del governo per il *faqīh* che è in possesso dei requisiti per svolgere quel ruolo. Si tratta dunque di precondizioni che costituiscono la “condizione necessaria” (*sharṭ wujūb*) e che è doveroso perseguire, affinché il

²⁰ *Ibidem*, nota 1.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

faqīh possa assurgere a guida di un governo islamico. ‘Alī Fayyāḍ rileva come questo ragionamento è esattamente lo stesso per cui il *ḥajj* è obbligatorio nel momento in cui sussista la capacità personale (*istiṭā‘a*) per cui sia possibile e, dunque, obbligatorio compierlo. Allo stesso modo, la *zakāt* è obbligatoria solo al raggiungimento di una certa quota (*niṣāb*) ricchezza patrimoniale. Mentre non è obbligatorio dover per forza raggiungere quella capacità (*istiṭā‘a*) o quella determinata quota (*niṣāb*). Ma, ad ogni modo, è un dovere cercare di creare queste condizioni, esattamente come la purificazione rituale (*wuḍū’*) prima della preghiera.²³

2. Le funzioni della *sulṭa* secondo l’Imam Khomeini

Bisogna innanzitutto ricordare che l’opera di Khomeini è quantitativamente immensa e, come rileva Bonaud,²⁴ ha riguardato l’aspetto politico solo in minima parte e nell’ultima fase della sua vita. Tuttavia, ciò che ‘Alī Fayyāḍ considera è proprio questo dominio della politica che da Khomeini è trattato principalmente in due scritti: *al-ḥukūma al-islāmīya* (*Il governo islamico*) e *kitāb al-bī‘* (*Il libro della vendita*).²⁵ Il primo è una raccolta di dodici lezioni di *fiqh*, riportate da altrettante registrazioni audio, tenute nel corso del 1969 e che riguardano il tema dell’autorità del *faqīh*. Il testo, susciterà molta agitazione in tutti gli ambienti poiché, oltre alla teorizzazione del ruolo politico attivo e diretto del *faqīh*, Khomeini espone un programma d’azione per costruire un governo islamico, oltre ad altre questioni attinenti al dominio politico. Il secondo è un libro di *fiqh istidlālīy*, sempre in lingua araba, che riguarda tutte le regole della vendita e degli affari ad essa connessi, ma, più importante, al suo interno sviluppa la questione dell’autorità del *faqīh* dal punto di vista del *fiqh istidlālīy*, dunque in maniera più approfondita rispetto alla trascrizione dei corsi che compongono il

²³ *Ibidem*, p. 200.

²⁴ BONAUD Yahya Christian, *L’Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle. Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l’Imam Khomeyni*, Al-Bouraq, Beirut 1997.

²⁵ al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ḥukūma al-islāmīya*, durūs fiqhīya ilqāhā ‘alā ṭullāb ‘ulūm al-dīn fī najaf al-ashraf taḥta ‘anwān «wilāyat al-faqīh», 1970; al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *kitāb al-bī‘*, mu’assasat tanzīm wa nashr athār al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1421 h.

testo *al-ḥukūma al-islāmīya*. Non ci risulta essere stata fatta alcuna traduzione in lingue europee del *Libro della vendita*. Tuttavia, esiste un'edizione in arabo della parte del testo inerente l'autorità del *faqīh*.²⁶

Ad ogni modo, ritornando all'opera di 'Alī Fayyāḍ, ribadiamo come per il nostro autore l'autorità (*sulṭa*) sia una necessità nelle questioni che riguardano la religione (*umūr al-dīn*), così come in quelle che afferiscono al mondo terreno (*umūr al-dunyā*). Per quanto invece riguarda le funzioni della *sulṭa*, 'Alī Fayyāḍ accenna innanzitutto a un discorso di *al-sayyida al-zahrā*,²⁷ riportato dall'Imam Khomeini in *al-ḥukūma al-islāmīya*, e nel quale si specifica che la funzione dell'Imamato è quella di preservare l'ordine e l'unità dei musulmani.²⁸ Infatti, secondo l'Imam Khomeini, vi è un'analogia di funzioni tra l'*imāma* e la *wilāyat al-faqīh*, motivo per il quale è necessario riferirsi ai testi che determinano il ruolo e la funzione dell'*imāma*. E dunque, in quest'ottica, la funzione del *walīy al-amr*, ossia del governante legale (*ḥākim shar'īy*) è una funzione olistica e assoluta (*wazīfa shumūlīya wa muṭlaqa*), e non solamente gestionale (*tadbīrīya*); è al tempo stesso politica e religiosa, assoluta e illimitata, se non per ciò che concerne il suo rapporto con la legiferazione divina (*tashrī' ilāhīy*). In questo senso, secondo 'Alī Fayyāḍ, è un governo della legge divina (*ḥukūmat al-qānūn al-ilāhīy*). A tal proposito riporta un passo di Khomeini estratto dal suo *ḥadīth al-shams* in cui afferma che «il governo dell'Islam è il governo della legge» e che «l'unico governante è Dio».

Appurato il carattere olistico e totale della natura funzionale della *wilāyat al-faqīh*, nello specifico 'Alī Fayyāḍ giunge ad enumerare quelle che sono le funzioni che determinano tale natura in quanto olistica e totale: 1) applicare ed eseguire le disposizioni divine (*ṭatbīq al-sharī'a*), 2) fondare un ordine islamico giusto (*iqāmat al-nizām al-islāmīya al-'ādil*) e 3) servire le persone (*qiyām bi-khidmat al-nās*). Queste, secondo Khomeini, sono l'insieme del contenuto funzionale della *wilāyat al-faqīh*. 'Alī Fayyāḍ sottolinea con determinazione il fatto che il “servizio alle persone” sia una risposta fondamentale a una delle problematiche del rapporto tra religione e autorità, ossia la problematica relativa al posizionamento del popolo (*mawqī' al-sha'ab*) all'interno della costruzione funzionalistica dell'autorità, così come nell'edificazione della “condizione originale” e dell'origine (*niṣāb*) dell'autorità e nella costituzione della sua legittimità. Inoltre, è molto significativo il fatto che tale

²⁶ *baḥṭh istidlālīy 'ilmīy fī wilāyat al-faqīh*, mu'assasat al-falāḥ, bayrūt 1985.

²⁷ Lett. “la Splendente”, appellativo di Fāṭima, moglie di 'Alī e madre dei due Imam Ḥasan e Ḥusayn.

²⁸ fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, p. 221.

concetto di servizio alle persone (*khidmat al-nās*) sia accolto e sostenuto da Khomeini come vero e proprio compito in capo all'autorità e al potere, accanto all'applicazione della legge divina e all'attuazione della giustizia.²⁹ Secondo 'Alī Fayyāḍ si tratta di un punto iniziale decisivo nel rinnovamento del pensiero politico sciita operato dall'Imam Khomeini, in quanto:

الشعب يصبح جزءاً جوهرياً، من معادلة الدين - السلطة، وموضوعاً رئيسياً لممارسة السلطة، إلى جانب الموضوع الآخر الذي هو تنفيذ الأحكام.³⁰

Il popolo diventa una parte essenziale nell'equazione religione-autorità e un argomento fondamentale nella pratica del potere, accanto a un altro argomento che è quello dell'esecuzione delle norme [divine].

Nel paragrafo successivo ci occuperemo più nel dettaglio della posizione del popolo all'interno della teoria politica dell'Imam Khomeini. Invece è qui opportuno notare come, in relazione alle funzioni, l'autorità qui affermata è al tempo stesso religiosa, sociale e politica. Infatti, le sue funzioni sono universali e compenetranti: dare un ordine ai musulmanti (*nizām al-muslīmīn*) e garantirne l'unità (*waḥda*), prevenire la prevaricazione tra le persone (*man 'al-ta 'addī*), preservare la religione dalla deviazione (*ṣawn al-dīn mi al-inḥirāf*), fornire una guida alle persone (*hidāyat al-nās*) e la protezione contro i nemici (*ḥimāya min al-a 'dā'*), redistribuire la ricchezza (*taqsīm al-fay'*) e – come abbiamo già avuto modo di vedere – applicare le norme divine (*taṭbīq al-aḥkām*), erigere la giustizia (*iqāmat al- 'adl*) e servire le persone (*khidmat al-nās*).³¹ 'Alī Fayyāḍ nota come tale modello di autorità e di potere porti alla manifestazione di uno Stato la cui formulazione si differenzia dallo Stato sociale contemporaneo (*dawlat al-rafāh*) che costituisce la forma politica più rappresentativa dell'esperienza occidentale. Al contrario, secondo 'Alī Fayyāḍ, si tratta di uno Stato di chiamata (*da 'wa*), regolamentazione (*intizām*) e protezione (*ḥimāya*),³² in cui, ovviamente, tali termini acquistano il loro valore e significato all'interno del metalinguaggio islamico.

La sintesi dei valori che costituiscono l'edificio funzionalistico dell'autorità sono determinati nell'interesse dell'Islam e in quello dei musulmani, ossia i due obiettivi principali

²⁹ *Ibidem*, p. 222.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ *Ibidem*.

³² *Ibidem*, p. 223.

dello Stato. Essi, secondo ‘Alī Fayyāḍ, esprimono la natura essenziale (*māhīya*) dello Stato in quanto sistema di credenze e convinzioni (*manẓūma i‘tiqādīya*) e sistema collettivo di massa (*manẓūma jamā‘īya*). Tale concezione è sicuramente incompatibile con concezioni individualistiche (*fardānīya*) il cui criterio si concentra esclusivamente sulle particolarità individuali della persona (*khuṣūsīya shakhṣīya*). Al contrario, ‘Alī Fayyāḍ sostiene che il credo (‘*aqīda*) e la comunità (*umma*) siano più rappresentativi dell’essenza dello Stato e della sua composizione, in cui, tuttavia, la sintesi tra i due è di tipo gerarchico, secondo una collocazione ordinata (*mutarātib*), e non di fusione e indistinto compattamento (*mundamij*). Questo è dovuto al fatto che la ‘*aqīda* è posizionata su un livello superiore, a cui, solo dopo, segue quello della *umma*.³³

Un’ulteriore questione di fondamentale importanza è determinare quale sia la funzione del *walīy al-faqīh* nel quadro del governo della legge divina (*ḥukūmat al-qānūn al-ilāhīy*). Si tratta di una questione che interseca numerosi argomenti e si ricollega al rapporto tra la legge divina immutabile (*qānūn ilāhīy thābid*) e la realtà cangiante (*wāqi‘ muta-ghayyir*), e alla collocazione del *walīy al-faqīh* all’interno di questa dialettica. Se le norme divine (*aḥkām ilāhīya*) sono definitive e circoscritte (*ṣārima wa muḥaddada*), questo significa che il compito (*muhimma*) del *walīy al-faqīh* si limita alla sola applicazione di queste norme, ovvero alla loro estrapolazione (*inzāl*) dal piano legislativo teorico al piano applicativo, attraverso una armonizzazione e una conformazione (*muwā‘ama*) tra le norme e le fattispecie. Questo significa che la funzione del *faqīh* governante è una funzione strumentale (*muhimma ālīya*) che limita il suo dominio alla chiara conoscenza delle norme (*ma‘rifat al-aḥkām*), alla diagnosi delle questioni (*tashkhīṣ al-mawḍū‘āt*) e alla creazione di un legame tra i due ambiti.³⁴

Riportando un passo chiarificatore da *al-ḥukūma al-islāmīya*, ‘Alī Fayyāḍ esplicita la natura del governo islamico secondo i canoni interpretativi contemporanei, sostenendo che «il governo islamico non è uno dei tipi di governi presenti».³⁵ Infatti, per esempio, non si tratta di un governo tirannico in cui un uomo solo al potere gestisce gli affari di stato in maniera totalmente arbitraria, secondo la propria opinione. E dunque, il governo islamico non è né tirannico né assoluto, ma anzi è “condizionato” (*mashrūf*), che, nel linguaggio di

³³ *Ibidem*.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ Essendo un estratto di *al-ḥukūma al-islāmīya*, Khomeini si riferisce alla realtà del 1969.

Khomeini è sinonimo di “costituzionale” (*dustūrīy*). Tuttavia, precisa che non è “condizionato”, e quindi “costituzionale”, nel senso abituale usato oggi e ai tempi in cui Khomeini parla (1969), ossia nel senso per cui le leggi sono conformi alle opinioni umane e della maggioranza. Al contrario, specifica che è “condizionato” nel senso che i governanti (*ḥukkam*) sono vincolati nel loro potere esecutivo e amministrativo da tutta una serie di limiti posti dal Corano e dalla Sunna. In questo senso dunque il governo islamico è il governo della legge divina sulle persone.³⁶ Riportando un altro brano da *kitāb al-bī*’, in cui Khomeini tratta del tema politico da un punto di vista di *fiqh istidlālīy*, ‘Alī Fayyāḍ insiste sul fatto che «l’Islam è la base del governo», e non il despotismo di chi impone alla società le proprie decisioni basate su opinioni individuali e arbitrarie. Allo stesso modo – rimarcando un concetto appena espresso – non è un governo condizionato (*ḥukūma mashrūṭa*) o costituzionale (*dustūrīya*) o una repubblica fondata sulle leggi umane (*qawānīn basharīya*) che impone il dominio (*taḥkīm*) delle opinioni di una parte degli uomini sull’intera società. Al contrario i governanti devono necessariamente conformarsi (*tabaqa*) alle leggi divine e, di conseguenza, al bene (*ṣalāḥ*) dei musulmani.³⁷ E dunque ‘Alī Fayyāḍ sottolinea che Khomeini aggiunge la “regola del bene” (*qā’idat al-ṣalāḥ*) alla giurisdizione della legge divina, tra le funzioni e i compiti del governante nel suo rapportarsi con le nuove problematiche accorse (*ḥawādith wa ma-wḏū’āt*), specificando che tale regola «non è figlia della fantasia [*ḥawā*] personale del *faqīh*» ma deve necessariamente essere ciò che porta a governare per il bene dei musulmani. Quindi:

فمطابقة الصلاح في العمل والرأي، هي المجال التي تتأسس عليها الممارسة السياسية
للولي، إلى جانب المجال الشرعي وهو القانون الإسلامي. وفي الواقع، تشكل قاعدة
الصلاح مجالاً واسعاً لصلاحيات مطلقة.³⁸

La concordanza del bene nell’azione e nell’idea è l’ambito sul quale si fonda la pratica politica del *walīy*, oltre al campo legale che è quello della legge islamica. E infatti, la regola del bene costituisce una vasta gamma di pieni poteri assoluti [*ṣalāḥīyāt muṭlaqa*].

³⁶ *Ibidem*, p. 224.

³⁷ *Ibidem*, p. 225.

³⁸ *Ibidem*.

‘Alī Fayyāḍ riprende dunque la questione dell’assolutezza di tali “pieni poteri” (*ṣalāḥīyāt*)³⁹ e lo fa attraverso una citazione di Khomeini – che abbiamo già riportato – in cui si afferma che il governo (*ḥukūma*) è una parte (*shu‘ba*) della *wilāya* assoluta del Messaggero di Dio, nonché una delle disposizioni primarie (*aḥkām awwalīya*) dell’Islam e una precondizione (*muqaddima*) a tutte le disposizioni secondarie (*aḥkam far‘īya*), come la preghiera, il digiuno e il pellegrinaggio rituali.⁴⁰ Se le competenze (*ṣalāḥīyāt*) del governo fossero limitate al contesto delle disposizioni divine secondarie, Khomeini afferma che «verrebbe cancellata la tesi del governo divino e della *wilāya* assoluta delegata al Profeta dell’Islam, e questo non avrebbe senso».⁴¹ Tra gli esempi di assolutezza e illimitatezza delle competenze del governo, Khomeini sostiene che questo «può cancellare unilateralmente (*min ṭarf wāḥid*) gli accordi legali sottoscritti col popolo se li ritiene in contrasto con gli interessi del Paese e dell’Islam, così come può sospendere qualsiasi atto di culto o meno se [questo] è dannoso per l’interesse dell’Islam».⁴² Secondo ‘Alī Fayyāḍ, ne consegue che:

إنّ، نحن أمام مفهوم للحكومة - السلطة، يرقى إلى رتبة المقدّس، ويستقرّ كحكم أولي يتقدم على الأحكام الفرعية، ما يجعله من مرتكزات الإسلام ومبادئه الأساسية.⁴³

Dunque, siamo di fronte ad un concetto di governo-autorità che si eleva al rango del sacro [*rutbat al-muqaddas*] e si stabilisce come giudizio preliminare [*ḥukm awwalīy*] che precede le disposizioni secondarie, ciò che lo rende uno dei pilastri dell’Islam e dei suoi principi fondamentali.

Tuttavia, il successore al comando del governo (*tawallī amr al-ḥukūma*), di per sé, non rappresenta una posizione di prestigio e onore, ma al contrario è «un mero strumento

³⁹ A proposito del termine “*Salāḥīyāt*” – che qui abbiamo tradotto secondo l’accezione corrente in “pieni poteri” (o “competenze”, “prerogative”) – è interessante notare il fatto che derivi dal termine “*Salāḥ*” (bene, bontà, integrità), alludendo quasi a tutta una serie di altri “beni minori” connessi al “bene” più grande.

⁴⁰ *supra*, § 1.

⁴¹ Si tratta sempre di una parte della citazione di Khomeini riportata in fayyāḍ ‘alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fīkr al-siyāsīy al-shī‘īy al-mu‘āṣir*, p. 225.

⁴² *Ibidem*, p. 226.

⁴³ *Ibidem*.

per l'esercizio nella funzione delle disposizioni e l'istituzione di un ordine islamico giusto». ⁴⁴ In quanto tale, 'Alī Fayyāḍ afferma che nelle competenze del *walīy faqīh* confluiscono il potere esecutivo (*tanfīdhīya*), il potere giudiziario (*qaḍā'īya*) e il potere di emissione delle *fatwā* (*iftā'*):

الولي الفقيه هو الحاكم ذو الصلاحيات السياسية والتنفيذية، وهو القاضي الذي يحكم في
المنازعات والخلافات، وهو الفقيه الذي يطلق الفتاوى والأحكام. ⁴⁵

Il *walīy faqīh* è il governante dalle competenze politiche ed esecutive; è il giudice [*qāḍī*] che giudica su dispute e controversie; è il *faqīh* che emette *fatwā* e disposizioni legali [*aḥkām*].

A proposito di questa concentrazione di poteri nella figura del *walīy faqīh* e dell'eventuale contraddizione o contrasto fra i tre, 'Alī Fayyāḍ riporta un brano di *shaykh* Muḥammad Mahdī al-Āṣifī, allievo di Khomeini e sostenitore della *wilāyat al-faqīh*, estratto da un suo articolo intitolato *ṣalāḥīyāt al-ḥākim wa sulṭatuh* ("Le prerogative del governante e la sua autorità"), in cui si specifica il confine e l'eventuale contrasto tra i tre ambiti di potere. E dunque, per quanto riguarda l'*iftā'*, la *fatwā* del governante è valida solo per i suoi "imitatori" (*muqallidūn*), e non per gli imitatori che hanno scelto un altro *marjī 'al-taqlīd*. Mentre col potere giudiziario (*sulṭa qaḍā'īya*) attribuito al *walīy faqīh* si intende il diritto di praticare l'amministrazione della giustizia, il diritto di supervisionare sulla condotta dell'amministrazione delle giustizia e di nominare o rimuovere i giudici. Infine, per ciò che concerne il potere esecutivo (*sulṭa tanfīdhīya*), le norme e le disposizioni (*aḥkām*) emesse dal governante e dalla sua autorità risultano vincolanti e valide (*nāfidha*) per la totalità dei musulmani, tanto da essere considerate abroganti (*nāqiḍa*) delle *fatwā* degli altri *mujtahid* nel caso in cui queste risultassero in contraddizione con la disposizione (*ḥukm*). ⁴⁶ 'Alī Fayyāḍ rileva dunque come da tale discorso emerge una gerarchia delle fonti, in cui vi è la priorità della norma (*awlawīya al-ḥukm*) emessa dal governante (*ḥākim*) rispetto alla *fatwā* emessa dal *faqīh*, nel senso che il *ḥukm* blocca e abroga la *fatwā* in caso di conflitto e incongruenza tra i due. La priorità del *ḥukm* riflette dunque la priorità dell'interesse generale (*maṣlaḥa 'amma*) che è ricollegata alla valutazione dell'autorità, al di sopra di qualsiasi altro tipo di considerazione.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 227.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 228.

Secondo ‘Alī Fayyāḍ questo ragionamento è logico, dal momento che a richiederlo sono le motivazioni di regolamentazione generale (*intizām ‘āmm*) e l’unicità dell’autorità (*waḥdānīyat al-sulṭa*) a cui sono attribuiti i pieni poteri esecutivi (*ṣalāḥīyāt tanfīdhīya*). In ogni caso, qualora fosse presente un’autorità legale, la riformulazione dello spazio legislativo (*faḍā’ tashrī’īy*) deve essere effettuata in accordo con la *marja’īya* del *walīy faqīh*, «senza estendere ciò fino al punto da privare gli altri *faqīh* del diritto di *iftā’*». ⁴⁷ Si tratta dunque di una teorizzazione in cui avviene una contemperazione delle prerogative dei rispettivi poteri, nell’ottica dell’interesse generale (*maṣlaḥa ‘amma*) e, ancora più a monte, alla luce del “bene” (*ṣalāḥ*).

3. La collocazione del popolo nella teoria politica di Khomeini

Come è stato detto nelle pagine precedenti, la teoria della *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* è fondata sulla legittimazione religiosa. Questa, secondo ‘Alī Fayyāḍ, implica un mandato divino (*tafwīḍ ilāhīy*) del *faqīh* ad esercitare il potere, attraverso la sua luogotenenza (*niyāba*) durante il periodo dell’Occultazione (*ghayba*) e in conformità a regole che originano dalla valutazione dell’interesse dell’Islam e dei musulmani. ⁴⁸ Abbiamo anche avuto modo di vedere come tale autorità sia assoluta e illimitata, ad eccezione dell’unico limite possibile: il limite nel rapporto col divino. Di conseguenza, ciò si traduce, in termini costituzionali, in una limitazione della responsabilità (*mas’ūlīya*) del *walīy* al cospetto di Dio e di nessun’altra entità. Quindi i due ruoli, legiferante ed esecutivo, che fanno capo al *walīy faqīh* sono caratterizzati da un’obbligazione religiosa (*ilzām dīnīy*) con precise implicazioni:

الأمر الذي يعني وجود قيمومة شاملة على المجتمع، لا يستقيم معها إقامة التراتبية السياسية أو الشرعية إلا على النحو الذي يضع الفقيه في موقع أول. ⁴⁹

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 229.

La questione comporta la presenza di una curatela totale [*qaymūma shāmila*] sulla società, con la quale si erigere la gerarchia [*tarātubīya*] politica o legale solamente ponendo il *faqīh* in capo ad essa.

Secondo ‘Alī Fayyāḍ tutto ciò appare ovvio e indubbio (*jalīy wa qāṭi*) quando Khomeini afferma – come abbiamo visto nel paragrafo precedente – che «il governo può cancellare unilateralmente (*min ṭarf wāḥid*) gli accordi legali sottoscritti col popolo se li ritiene in contrasto con gli interessi del Paese e dell’Islam, così come può sospendere qualsiasi atto di culto o meno se [questo] è dannoso per l’interesse dell’Islam». ‘Alī Fayyāḍ osserva dunque che:

حكومة الولي الفقيه، رغم انقيادها العملي لخدمة الشعب، بوصفها إحدى وظائفها الأساسية، إلا أن مرجعيتها الحاسمة في نهاية المطاف، هو الولي الفقيه نفسه، بوصفه ممثلاً للقانون الإلهي، وقادراً على تحديد مصالح البلد والإسلام، التي تعني، مصالح الواقع والعقيدة.⁵⁰

Il governo del *walīy faqīh*, nonostante la sua osservanza pratica del “servizio al popolo” [*khidmat al-nās*], in quanto una delle sue funzioni principali, ha come suo riferimento decisivo, alla fine dei conti, lo stesso *walīy faqīh*, essendo egli rappresentante della legge divina e capace a determinare gli interessi del Paese e dell’Islam, ossia gli interessi reali e della fede.

Nonostante l’evidente superiorità dell’aspetto divino nella legittimazione politica, secondo ‘Alī Fayyāḍ non si può comunque affermare che il “popolo” non sia presente nell’elaborazione teorica di Khomeini. Il nostro Autore sostiene che ci siano due livelli nei testi che contengono una determinazione della posizione del popolo nel quadro della *wilāya al-faqīh al-‘āmma*. Il primo livello comprende dei testi che limitano la legittimazione politica al solo *walīy faqīh*, «senza concedere al popolo alcun ruolo in questa legittimazione, né in termini di partecipazione né di priorità». Per ‘Alī Fayyāḍ è evidente che la struttura teorica della filosofia della *wilāya al-faqīh al-‘āmma* si fonda essenzialmente su questa pietra angolare.⁵¹ Al contrario, il discorso politico quotidiano di Khomeini riflette il secondo livello, il quale contempla idee e concetti che manifestano una intensa fiducia nella coscienza del popolo e nella sua capacità ed efficacia, attribuendogli il diritto di esigere e di pretendere (*ḥaqq*

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

al-muṭālaba) nei confronti del governante, nonché il controllo (*murāqaba*) su di esso, rendendolo così pilastro dell'ordine islamico (*rakīzat al-niẓām al-islāmī*), garanzia della sua continuità (*ḍamānat istimrārihī*) ed espressione della sua scelta (*ta' bīr 'an ikhtiyārihī*).⁵² È interessante notare come 'Alī Fayyāḍ riporti in nota una riflessione circa la considerazione di Khomeini nei riguardi del popolo. I concetti qui riportati sono i seguenti: 1) quando il popolo desidera qualcosa nessuno vi si può opporre; 2) ogni popolo deve decidere da se stesso il proprio destino; 3) la consapevolezza delle persone, la loro partecipazione e la loro supervisione sui programmi del governo eletto da parte loro, nonché la loro sintonia nei suoi confronti, sono la più grande garanzia della salvaguardia della sicurezza nella società; 4) se il popolo è supporto del suo governo allora questo non cadrà.⁵³ Da ciò, secondo 'Alī Fayyāḍ, emerge come auto-evidente che la collocazione del popolo, all'interno del pensiero politico di Khomeini, goda di una posizione di tutto rispetto, manifestandosi nella funzione dell'autorità (*wazīfat al-sulṭa*), nei valori della pratica politica (*qiyam mumārisat al-siyāsa*) e nella formazione della natura operativa della società politica (*tashkīl al-bī'a al-'amalīya lil-mujtama' al-siyāsī*).⁵⁴

Dall'unione e dalla comparazione dei due livelli poc'anzi esposti, secondo 'Alī Fayyāḍ appare evidente che:

الشعب هو جزء من معادلة انبناء السلطة ومن وظائفها. بيد أنه يتدنى في الرتبة عن القانون والشرعية ومصالح الإسلام. ويتجلى هذا التدني، بالمقارنة مع مصدر المشروعية، ومرجعية التشريع.⁵⁵

Il popolo è parte nell'equazione della strutturazione dell'autorità e nel suo funzionalismo [*wazā'ifiya*]. Ad ogni modo declina di rango rispetto alla legge, alla *sharī'a* e all'interesse dell'Islam. Questo declinarsi è evidente in comparazione con la fonte della legittimazione e il riferimento della legiferazione.

'Alī Fayyāḍ afferma che legittimazione (*mashru'īya*) e legiferazione (*tashrī'*) vengono prima di qualsiasi altra cosa, all'interno delle stesse disposizioni religiose e presso il *walīy faqīh*, in quanto guardiano devoto (*amīn*) di tali disposizioni e determinatore dei supremi interessi (*al-maṣāliḥ al-'ulīyā*). Il popolo viene in seconda battuta, al livello seguente,

⁵² *Ibidem*, pp. 229-230.

⁵³ *Ibidem*, p. 229, n. 2.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 230.

⁵⁵ *Ibidem*, pp. 230-231.

nel processo di costruzione della situazione originaria (*niṣāb*) dell'autorità e all'interno della sua gerarchia costituzionale (*tarātubīya dustūrīya*). Nonostante questa subordinazione di ordine gerarchico, secondo 'Alī Fayyāḍ questo non esclude il fatto che ci possa essere un rapporto diretto tra *walīy faqīh* e popolo. Anzi, si tratta di una questione essenziale all'interno della teoria politica. Tale questione riguarda innanzitutto la determinazione e la selezione, pratica e contingente, del *walī faqīh* all'interno del suo Stato desiderato e alla luce della legittimazione religiosa, in forza della sua luogotenenza nelle veci dell'Imam infallibile.⁵⁶ Si tratta dunque di capire se il *walī faqīh* imponga lui solo la sua autorità, o se il popolo abbia o meno qualche ruolo in questa determinazione. Come abbiamo visto nel terzo capitolo, 'Alī Fayyāḍ intendeva affrontare solo l'aspetto teorico della questione dell'autorità, senza addentrarsi nelle realizzazioni pratiche di quegli stessi aspetti teorici. Anche in questo caso dunque, per risolvere il quesito dell'eventuale ruolo del popolo nella determinazione del *walīy faqīh*, circoscrive l'analisi all'aspetto teorico, tenendo comunque presente che lo stesso Khomeini non entra nel dettaglio con formulazioni esplicative ed esaurienti circa l'esatta struttura costituzionale. Tuttavia, 'Alī Fayyāḍ fa notare come, a proposito della determinazione del *walīy faqīh*, vi sia una analogia tra questo e l'Imam infallibile, con la differenza che il *walīy faqīh* non è una persona specifica (*shakhṣ mu'ayyan*) ma «diventa l'incaricato [*manṣūb*] colui che [ne] è la personificazione [*'unwān*],⁵⁷ e questo resta preservato per sempre». ⁵⁸ In virtù di questa visione, il nostro Autore sostiene che:

إنّ ذلك يعني أنّ النصّ الإلهي يختصّ بالعنوان، أي الموقع، بينما لا ينطبق على الشخص صفة النصب كاختيار إلهي، ما يحمل على الافتراض من ناحية الأمر الواقع الذي لا مناص منه، إنّ النصب الإلهي يطال الموقع، أما الشخص فيخضع للاختيار البشري، الذي يكاد ينحصر بالآليات الانتخاب، عبر الشعب أو عبر نخبة الحل والعقد.⁵⁹

Questo significa che la designazione divina [*naṣṣ ilāhīy*] riguarda la personificazione [*'unwān*], e cioè la posizione, mentre alla persona non si applica il carattere di nomina per scelta divina [*naṣb ka-ikhtiyār ilāhīy*], ciò che porta a ipotizzare in termini di "situazione di fatto" inevitabile. La nomina divina riguarda sicuramente la posizione, mentre la persona è soggetta alla scelta umana, la quale pressoché si

⁵⁶ *Ibidem*, p. 231.

⁵⁷ Il termine '*unwān*' può essere tradotto anche con: "simbolo", "immagine", "modello", "quintessenza", "incarnazione".

⁵⁸ *Ibidem*. Anche in questo caso si tratta di una citazione di *al-ḥukūma al-islāmīya* di Khomeini.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 231-232.

limita agli strumenti dell'elezione, attraverso il popolo o attraverso l'élite dell'*ahl al-ḥall wa al-'aqd*.

‘Alī Fayyāḍ sostiene che, in seguito alla forte differenza dei successivi *ijtihād*, questa stessa questione sia stata soggetta alle variabili interpretazioni del pensiero dell’Imam Khomeini. Infatti alcuni sostennero che gli strumenti di selezione del *walīy faqīh* non si differenziavano, nell’essenza, dagli strumenti elettivi consueti e convenzionali; mentre altri affermarono che la scelta del *walīy faqīh*, nella sua essenza, non è altro che una rivelazione e una scoperta (*kashf*) della volontà divina, poiché affermare il principio della sua elezione da parte delle persone contrasta con l’affermazione della sua *wilāya* proveniente da Dio.⁶⁰ Ad ogni modo, secondo ‘Alī Fayyāḍ, è chiaro che questi differenti *ijtihād* hanno delle implicazioni contraddittorie sul ruolo e la posizione del popolo nel processo di produzione della politica all’interno della società, anche a causa del loro ricollegarsi a filosofie politiche contrastanti. Non vi è alcun dubbio che c’è una differenza essenziale tra il sostenere che il popolo sia un mero soggetto subordinato (*mukallaḥ*) e l’affermare che il popolo sia il legittimo titolare di un diritto (*ṣāhib ḥaqqⁱⁿ*) nella costruzione dell’autorità. In proposito ‘Alī Fayyāḍ fa un’affermazione, apparentemente fuori contesto, riguardo una situazione che potrebbe avere a che fare con contesti non-islamici o non interamente islamici, come per esempio il Libano:

لكن ما يَجْدُر أن يكون بديهياً، وأساساً مفترضاً في صلب نظرية ولاية الفقيه العامة، هو أن تطبيق هذه الأطروحة، يفترض وجود مجتمع مسلم مهياً لقبول الإسلام نظاماً لحياته.⁶¹

Ma ciò che sembra auto-evidente e fondamentalmente assunto nel cuore della teoria della *wilāyat al-faqīh al-‘amma* è che l’applicazione di questa tesi ipotizza l’esistenza di una società musulmana pronta ad accettare l’Islam come ordine della sua vita.

Dunque, secondo ‘Alī Fayyāḍ la convinzione (*qanā‘a*) della *umma* circa il possesso o meno da parte del *faqīh* di tutti i requisiti sarebbe la base dell’accertamento dell’investitura in capo alla *umma*, «col requisito di conformità e obbedienza». E, per concludere la sua disamina sulla posizione del popolo all’interno della teoria politica di Khomeini, cita un brano di Ḥaydar Āl Ḥaydar in cui si afferma che «la *wilāya* è una *leadership* sociale» (*qiyāda*

⁶⁰ *Ibidem*, p. 232.

⁶¹ *Ibidem*, p. 232-233.

ijtimā'īya) il cui oggetto sono gli interessi della *umma*; e che «la pratica di questa autorità senza l'accettazione e il riconoscimento della *umma* priva questo incarico di ogni sacralità e legalità, come se fosse una pericolosa pratica educativa che minaccia i supremi interessi dell'Islam. [...] La concezione islamica della fondazione del governo [*iqāmat al-ḥukm*] dipende dalla fornitura di un terreno necessario all'interno della *umma* al fine di rendere effettive le norme di Dio, così come la concezione islamica della *wilāya* del governante [*wilāyat al-ḥakim*] richiede la fornitura di un terreno di convinzione (*qanā'a*) e riconoscimento (*taslīm*) della *leadership* del governante all'interno della *umma* islamica». ⁶²

4. La teoria dell'autorità di Khomeini nel quadro delle particolarità della società

Nel capitolo dedicato alla teoria dell'Imam Khomeini, 'Alī Fayyāḍ conclude la sua analisi dedicando alcune pagine alle specificità della società nel cui contesto la teoria di Khomeini è stata sviluppata. Queste pagine potrebbero essere di aiuto per comprendere ciò che 'Alī Fayyāḍ considera in merito a tale vicenda, e se cioè il contesto sociale, politico, culturale e geografico sia indispensabile per l'applicazione della teoria o se questa possa prescindere dal tipo di società. Questa osservazione può essere utile per dedurre la posizione di 'Alī Fayyāḍ circa il contesto libanese che, per ovvie ragioni, si differenzia radicalmente dal contesto iraniano. E infatti il nostro Autore esordisce affermando la specificità della società sciita iraniana all'interno del contesto della geografia culturale mondiale, distinguendosi per una specificità che manca alle altre società sciite, ossia la sua sostanziale composizione uniforme e l'assenza di un dualismo confessionale o di un marcato pluralismo religioso o culturale. Secondo 'Alī Fayyāḍ è questa uniformità culturale e religiosa a conferire un carattere di eccezionalità alla società iraniana. Uniformità che si estende anche in termini temporali, attraverso la storia, tra passato e presente. Infatti sostiene che la successione dei vari regimi di governo e la alternazione delle dinastie governanti non abbia minato la continuità storica dell'unità sociale e non abbia frammentato e diviso in gruppi le sue componenti identitarie (*mukawwināt al-hawīya*). In virtù di tale peculiarità della società iraniana, 'Alī Fayyāḍ afferma:

⁶² Citazione riportata da 'Alī Fayyāḍ. *Ibidem*, p. 233.

إنَّ ذلك قطع على اشكاليات الوحدة والتجزئة أن تولد، وعطَّل مآزق عدم التطابق بين الدولة والأمة في أن يطلق آثاره التدميرية، أو أن ينتج تلك الإعاقات البنوية المستديمة.⁶³

Ciò impedisce che si generino problematiche relative all'unità e alla frammentazione [*ishkāliyāt al-waḥda wa al-tajza'a*], e impedisce la difficile condizione di mancanza di corrispondenza tra Stato e *umma* in ciò che darebbe inizio a effetti distruttivi, o produrrebbe quella persistente disabilità strutturale.

In questo passo non è difficile immaginare che 'Alī Fayyāḍ abbia in mente il contesto libanese, la sua storia contemporanea e la sua attualità. E infatti, subito dopo, afferma che è questa uniformità e assenza di frammentazione a determinare una differenza fondamentale tra l'esperienza iraniana e quella araba, per ciò che concerne le differenze a cui ha condotto lo sviluppo del percorso politico in entrambe le esperienze,⁶⁴ perché:

إن تمفصل البعدين الديني والقومي أفضى إلى استقرار الهوية الوطنية وحال دون اضطرابها وقلقها.⁶⁵

Di certo è stata l'articolazione tra le due dimensioni, religiosa e nazionale, a portare a una stabilizzazione dell'identità di patria e a prevenire condizioni di agitazione e disordine.

Ciò ha condotto alla limitazione delle questioni interne relative alla società, potendosi così dedicare prevalentemente alle sfide emergenti della modernità, senza doversi occupare di problematiche relative al pluralismo o al dualismo religioso e culturale con cui, al contrario, il pensiero politico religioso nel mondo arabo ha dovuto spesso fare i conti.⁶⁶ Un'altra differenza decisiva rilevata da 'Alī Fayyāḍ riguarda il «peso dell'eredità sciita» (*thiqal al-irth al-shī'īy*) nella storia iraniana, rendendo il fattore religioso (*āmil dīnīy*) uno dei fattori decisivi nella formazione delle dinamiche (*dīnāmīyāt*) sociali iraniane. Infatti, «sin dall'epoca dello Stato safavide – ribasce il nostro Autore – non è possibile immaginare la storia politica dell'Iran senza evocare l'effettività che è stata sempre rappresentata dagli *ālim* e dalle

⁶³ *Ibidem*, p. 264.

⁶⁴ *Ibidem*.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

hawza nell'influenzare l'autorità in termini di sostegno o di dissenso, o nel confronto con le sfide esterne in diverse forme». ⁶⁷ Per questa ragione, 'Alī Fayyāḍ prosegue:

يمكن القول إنّ الخصوصية المجتمعية في إيران، تساعد الفكر السياسي الشيعي على أن يمارس شيعيته الكاملة، دون أن تخضعه لضغوط خارجية عنه. فالفكر الديني يمارس، في هذه الحالة، أعلى درجات استقلاليته، وهو المستقلّ (نسبياً) أصلاً، قياساً إلى الأنماط الأخرى من الأفكار. ⁶⁸

Si può affermare che la peculiarità della società in Iran abbia aiutato il pensiero politico sciita a praticare il suo essere totalmente sciita, senza essere soggetta alle pressioni esterne. Quindi, il pensiero religioso svolge, in questo caso, il più alto grado della sua indipendenza, essendo in origine indipendente (relativamente), in paragone con gli altri tipi di pensieri.

In merito al pensiero di Khomeini, 'Alī Fayyāḍ afferma che la teoria politica della *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* sia il prodotto dello stesso testo religioso (*nitāj al-naṣṣ al-dīnī*) che esprime e conduce, in questo caso, a che il ruolo dei fattori determinanti (*muḥaddidāt*) sia fondamentale per impedire ai fattori di influenza (*mu'aththirāt*) di svolgere uno ruolo opposto e contrastante rispetto alle *muḥaddidāt* medesime. Ma anzi, «più precisamente – scrive 'Alī Fayyāḍ – in questo caso vi è una compatibilità tra *muḥaddidāt* e *mu'aththirāt*». ⁶⁹ E dunque, procede nell'interpretare la teoria della *wilāyat al-faqīh* come fosse:

امتداد لفلسفة الإمامة في التاريخ، وسعي لمفصلة الشريعة على الوقائع، وإيجاد الحلقة المنشودة دوماً للربط بين ثوابت الدين ومتغيرات الحياة. ⁷⁰

Una prosecuzione nella storia della filosofia dell'Imamato, un tentativo di articolare la *sharī'a* agli eventi e di trovare l'anello mancante, sempre desiderato, tra i fondamenti immutabili della religione [*thawābit al-dīn*] e le variabili della vita [*mutaghayyirāt al-ḥayāt*].

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 264-265.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 265.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ *Ibidem*.

In virtù di questo carattere, secondo ‘Alī Fayyāḍ, la *wilāyat al-faqīh* esprime un rafforzamento (*inshidād*) del pensiero riguardo i fattori determinanti (*muḥaddidāt*) del testo religioso, piuttosto che avere una preoccupazione (*inshighāl*) dei fattori di influenza (*mu’aththirāt*) della realtà immanente (*wāqi’*). Inoltre, è nella condizione di compatibilità e armonia tra questi due tipi di fattori che «si genera la condizione oggettiva (*sharṭ mawḍū’īy*) che consente alla tesi di esprimere le realtà sociologiche [*ḥaqā’iq sūsiūlūjīya*] per come sono espresse all’origine dal sistema di credenze religiose [*manẓūmat al-mu’taqadāt al-dīnīya*]». ⁷¹ E così, secondo il nostro Autore è possibile affermare che il *walīy faqīh*, ossia il baricentro (*markaz al-thiql*) nell’operazione di costruzione politica della teoria di Khomeini, affondi le proprie solide radici nella sociologia politica, allo stesso modo che si basa su una indigenizzazione concettuale e giurisprudenziale (*ta’ṣīl mafhūmīy wa fiqhīy*) all’interno del sistema di credenze religiose. ⁷² È in questo che risiede ciò che egli chiama “purezza religiosa” (*naqā’ dīnīya*) riguardo alla teorizzazione intellettuale della *wilāyat al-faqīh*, in virtù della non-inclusione, all’interno di questa teoria, di concetti (*mafāhīm*) e terminologia (*muṣṭalahāt*) che appartengono ad altri sistemi intellettuali. ⁷³

Secondo ‘Alī Fayyāḍ questo discorso è naturalmente valido nella fase di costruzione teorica, cioè prima di trasformarsi in una formulazione costituzionale applicativa (*ṣīgha dustūrīya taṭbīqīya*) nell’ambito del governo. Allo stesso modo, la natura religiosa di questa teoria entra nell’arena politica, senza limitarsi affatto all’aspetto statuale, puntando invece a una società politico-religiosa che trova la sua dimensione, contemporaneamente, nella fede (*‘aqīda*) e nella comunità (*umma*). Questo sarebbe dunque la dimostrazione che la concordanza e la compatibilità (*tawāfuq*) con le peculiarità della società (*khuṣṣīya mujtama’īya*) non impedì, nello stesso momento, il loro adattamento (*istī‘āb*) e il loro superamento (*tajāwuz*). Secondo ‘Alī Fayyāḍ, tutto ciò «offre una spiegazione del terreno su cui venne eretto il discorso politico della *wilāyat al-faqīh*». ⁷⁴

⁷¹ *Ibidem*.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ *Ibidem*, p. 266.

⁷⁴ *Ibidem*.

Conclusioni

Nella prima parte del presente lavoro abbiamo definito come fosse imprescindibile tenere in considerazione la totalità del fenomeno religioso sciita e, dunque, la sua natura spirituale in cui gli elementi “mondano” e “ultra-mondano” costituiscono le colonne portanti e, se vogliamo, complementari dell’architrave dottrinale sciita. Infatti, nel corso dell’analisi dell’opera di ‘Alī Fayyāḍ è stato rilevato come l’uso di una metodologia basata sulla netta separazione tra sfera politica e sfera spirituale sia inadeguato alla comprensione del fenomeno sciita, anche nelle sue declinazioni politiche. Ignorare il dominio spirituale o, ancora peggio, cercare di snaturarlo e ridurlo a mero fenomeno “sovrastrutturale” sarebbe, da una parte, frutto di un’ideologia tutta “occidentale” o “moderna”, nella misura in cui questi due concetti sono sovrapponibili; dall’altra, tale approccio sarebbe incapace di cogliere la “spiegazione essenziale” dello sciismo che, al contrario, riutilizzando le parole di Corbin, «rimane la coscienza sciita stessa, il suo sentimento e la sua percezione del mondo». Del resto, come è stato riportato (cap. 3, § 7), lo stesso ‘Alī Fayyāḍ utilizza un “pluralismo metodologico” (*ta’addudīya minhajīya*) o “metodologia integrale” (*minhaj takāmulīy*), creato attraverso la combinazione tra strutturalismo (*bunyawīya*) e storicismo (*tārīkhānīya*), proprio nell’esigenza di cogliere le due dimensioni del fenomeno.

È stato rilevato come ‘Alī Fayyāḍ abbinasse il termine *sulṭa* (autorità) al concetto di *mashru’īya* (legittimità) e come quest’ultimo acquisisca un ruolo determinante nella definizione del primo. Esso ha la precedenza, in accordo con la tradizione giurisprudenziale sciita, rispetto al concetto di *shara’īya* (legalità). Inoltre, il termine *sulṭa* ingloba quello di *dawla* (Stato), comprendendone il significato ed essendo il primo presente anche in assenza del secondo. In sostanza, la *dawla* è una mera possibilità di manifestazione della *sulṭa* e ha a che fare con gli strumenti, le istituzioni e le funzioni con i quali la *sulṭa* si esplica. Inoltre è emerso che la *sulṭa* diviene sinonimo di *wilāya*, risultando questi due, così, termini sovrapponibili e intercambiabili. In ogni caso, *sulṭa* e *wilāya* hanno sempre avuto la precedenza e maggiore considerazione, in ambito sciita, rispetto al concetto di *dawla*: «L’autorità nel campo islamico sciita è *wilāya*». Ne consegue che l’autorità ha in sé un carattere spirituale inscindibile dalla sua propria natura politica. Abbiamo notato anche come, in linea con la gran parte del pensiero islamico, il governato (*hākim*) è anch’egli, al tempo stesso, governato

(*maḥkūm*) da un sistema perfetto e armonico costituito dalla Legge divina (*sharīʿa*) (cap. 3, § 5).

Una volta che è stata definita l'autorità, il problema emergente è quello di stabilire a chi questa autorità appartenga e chi, di conseguenza, previene che tale potere derivi in un potere assoluto (*salṭana*) o dispotico (*tasalluṭ*). Tale quesito ha dominato il pensiero politico sciita sin dal momento della Grande occultazione (941 e.c., 329 h.) del dodicesimo Imam, detentore della *wilāya muṭlaqa* (assoluta). Secondo ʿAlī Fayyāḍ, vi è stato un percorso evolutivo del pensiero politico sciita, il quale è passato da un momento iniziale di attesa passiva/negativa (*intizār salbīy*) a due successive fasi di accesso al campo politico, prima da parte del *faqīh* e poi ad opera della *umma*. E dunque, nella sua ultima fase la risposta su chi fosse il legittimo detentore dell'autorità oscillò tra questi due soggetti o, in alternativa, superò questo dualismo accogliendone complementarità e sintesi. Circa la dinamica della risposta del pensiero politico, ʿAlī Fayyāḍ sostiene che ciò avvenga attraverso un'elaborazione che passa attraverso una dinamica tridimensionale: la dimensione religiosa dottrinale (*dīnīy* ʿaqāʾidīy) attraverso la dimensione giurisprudenziale storica (*fiqhīy tārīkhīy*) si armonizza alla dimensione della realtà immanente, caratterizzata dai cambiamenti, e determina, così, la formazione del pensiero politico. È in questa armonizzazione tra costanti e variabili che si produce la teoria politica sciita (cap. 3, § 6). In proposito, entra in gioco il concetto delle *qablīyāt al-faqīh*, ossia della predisposizione “ideologica” del *faqīh* riguardo le questioni mondane, come elemento di naturale temperamento tra costanti (*thawābit*) e variabili (*mutaghayyirāt*), tra trascendenza (*taʿālī*) e mondanità (*inzāl*). ʿAlī Fayyāḍ sostiene che tali dualismi vadano temperati per non scadere né nel dogma religioso né nella secolarizzazione (cap. 3, § 7).

Si è visto che, secondo ʿAlī Fayyāḍ, nel pensiero politico islamico la storia ha giocato un ruolo essenziale, in quanto pretesto per una fonte di legittimazione politica. In più, è nella storia che affondano le origini delle divergenze del pensiero politico islamico, il quale, nel tempo, ha ulteriormente acuito il divario tra i differenti orientamenti. In ciò, il concetto di *sulṭa* è stato al centro del dibattito politico, anche in ragione del suo rapporto con la religione e, come è noto, in seguito allo scontro con la modernità occidentale. Questa modernità ha indubbiamente determinato nuove complicazioni, che sono andate a sommarsi a quelle storiche, primo fra tutte quelle che, in seguito alla morte del Messaggero, ruotarono attorno al metodo di determinazione del successore alla guida della *umma* per designazione divina

(*naṣṣ*) o scelta (*ikhtiyār*). La risposta al quesito rifletteva una precisa concezione dell'autorità, della sua legittimazione e delle sue funzioni (cap. 4, § 1).

Se dunque nel pensiero politico islamico l'elemento storico è fondamentale per ricostruire e argomentare il processo di legittimazione, notiamo che 'Alī Fayyāḍ si riferisce all'episodio della *saqīfat banī sā'ida* come ad un momento in cui hanno avuto il sopravvento logiche di forza e di interesse di parte, piuttosto che argomentazioni di carattere religioso. La sua opinione è che sin da questo episodio si è manifestato un dualismo tra religione e politica, determinando così «la nascita di uno spazio politico in cui la politica viene esercitata con una relativa indipendenza dalla stessa logica religiosa». Secondo 'Alī Fayyāḍ d'ora in poi si manifesteranno tre macro-orientamenti in relazione al concetto di *sulṭa-imāma*, i quali si perpetueranno fino ai giorni nostri: 1) il primo è quello sciita, in cui l'*imāma*, e la conseguente erezione dello Stato, è un pilastro della religione (*rukṇ min arkān al-dīn*) sancito da una precisa designazione divina (*naṣṣ*) e caratterizzato da infallibilità (*iṣma*); 2) il secondo è di parte del kharijismo e del mutazilismo, e afferma la non necessità dell'*imāma* e, quindi, secondo 'Alī Fayyāḍ, dello stesso Stato (*dawla*) demandando alla società e agli individui l'applicazione delle disposizioni della *sharī'a*, secondo un'interpretazione letteralista e una visione utopistica dell'Islam; 3) il terzo gruppo è quello del sunnismo e della maggior parte dei kharijiti e mutaziliti, e afferma la necessità dell'*imāma* e che questa debba essere determinata per scelta umana (*ikhtiyār*) (cap. 4, § 2).

Secondo 'Alī Fayyāḍ attraverso la categorizzazione di queste tre macro-componenti è possibile comprendere i contrasti fondamentali relativi ai diversi punti di riferimento dell'autorità e della sua legittimità, poiché tali orientamenti manterranno una presenza costante e continua nella storia dell'Islam politico. Di conseguenza, per esempio, al secondo gruppo sarebbero riconducibili le tendenze dell'odierno salafismo estremista, in virtù della sua interpretazione letteralista e di un Islam che si esplica come forza coercitiva. Inoltre, riguardo al terzo gruppo, quello sunnita, critica non tanto velatamente lo svilimento del concetto di *imāma* a una sorta di incarico civile (*manṣib madanīy*) svuotato della sua natura e delle sue funzioni religiose, fino a definirlo una «ammissibilità dell'Imamato del peggiore sopra il migliore» (*jawwāz imāmat al-mafḍūl 'alā al-fāḍil*). La sua critica attiene anche alla considerazione degli interessi particolari in seno alla *umma* a dispetto dell'interesse generale della *umma*, esattamente come durante l'episodio di *saqīfat banī sā'ida*. Secondo 'Alī Fayyāḍ la valutazione dell'interesse particolare è trasformata in regola per la pratica del potere. Ad ogni modo, la *fitna* derivata dalla fine dell'era dei primi quattro califfi condusse ad

una divisione tripartita all'interno dell'Islam: un Islam storico e legale (in capo ad 'Alī), un Islam radicale e violento (quello dei *qurrā'*) e un islam politico e aristocratico (sotto la guida di Mu'āwīya). Nei secoli successivi dunque l'Islam della tribù (*islām al-qabīla*) imporrà il proprio dominio a spese dell'Islam della dottrina (*islām al-'aqīda*), e si andrà oltre le dicotomie *naṣṣ-ikhtiyār* e *shūrā-waṣīya*, per dar spazio al dualismo tra *tawāruth* (ereditarietà) e *taghallub* (supremazia). È interessante notare come 'Alī Fayyāḍ categorizza queste due forze opposte e contrastanti, poiché arriva a definirle come due differenti tipi di legalità: 1) una legalità fondativa (*shara'īya ta'sīsīya*), secondo cui l'autorità deve avere un progetto globale per la *umma*, nei domini del messaggio profetico (*risāla*) e dell'eredità (*wirātha*) della sua interpretazione, oltre che nella gestione dell'autorità; 2) una legalità degli interessi (*shara'īya al-maṣāliḥ*) che conferisce peso e importanza alla capacità dell'autorità nel realizzare sicurezza, giustizia ed equilibrio interno (cap. 4, § 2).

Abbiamo poi visto come 'Alī Fayyāḍ ripercorre lo sviluppo di questo "Islam della tribù", basato sulla "legalità degli interessi", il quale si trasforma, sotto gli Omayyadi, in un sistema monarchico in cui il potere è gestito come una proprietà (*mulk*) e che riprende meccanismi, per l'appunto, tribali di alternanza al potere fino ad affermare, non solo la successione al Profeta, ma anche la successione a Dio (*khalīfat allāh*) per sentenza divina (*qaḍā'*). Inoltre, a dispetto dei primi quattro califfi, con gli Omayyadi si ha una separazione delle funzioni di governanti (*ḥakkām*) e dotti ('*ulamā'*). Gli Abbasidi si spingeranno oltre, arrivando ad affermare un carattere divino del sultano e delle sue decisioni, in virtù di una identificazione (*tamāhī*) tra la volontà divina (*irādat allāh*) e la volontà del sultano (*irādat al-sulṭān*). La critica di 'Alī Fayyāḍ è totale e passa anche per rilevare una contraddizione, da parte di taluni abbasidi, nel volere auto-attribuirsi legittimità in considerazione della loro consanguineità al Profeta e, quindi, della loro appartenenza all'*ahl al-bayt*. Inoltre, 'Alī Fayyāḍ sostiene che il metodo politico abbaside fu "relativamente laico" ('*almānīy nisbīy^{an}*) e che si accompagnò a una "pratica autocratica del potere" (*mumārīsa sulṭānīya istibdādīya*). Le trasformazioni avvenute in questa terza fase determineranno l'apparizione e la scalata al potere dei cosiddetti *umarā' al-istīlā'* (lett. "i principi della appropriazione"), ossia dei comandanti militari che acquisirono il potere di fatto. 'Alī Fayyāḍ definisce queste entità statuali come vere e proprie *dawla sulṭānīya* (Stato sultanale). E fu in questa fase che la pratica del potere, oltre a colpire mortalmente il concetto stesso di *shūrā*, rimosse la *umma* (*taghyīb al-umma*) dal processo decisionale e dalla sua funzione di base per la stabilità del potere, sostituita in ciò dalla forza militare. Tutto ciò, ovviamente, si accompagnò alla rimozione

dell'opzione religiosa dell'Imamato. Secondo 'Alī Fayyāḍ questo fu il culmine nel processo di “snaturamento” del potere legittimo e giusto. E infatti la stessa istituzione della *khilāfa* si trasformò in una istituzione formale e morale (*ṣuwarīy ma 'nawīy*) e in uno strumento di legittimazione del potere di fatto, di natura militare, che, in realtà, deteneva il potere effettivo. Si stabilì così una nuova relazione tra *sharī'a* e politica, ovvero affermando la tirannia della seconda sulla prima, e tutto questo comportò un adattamento dei *faqīh* e del *fiqh* a questa nuova realtà di fatto. Secondo 'Alī Fayyāḍ, la stessa gente dell'epoca faceva una distinzione tra il governo di Dio (*ḥukm allāh*) e il governo della politica (*ḥukm al-siyāsa*), come se fosse in vigore una sorta di separazione tra Religione e Stato. Inoltre, nel processo di adattamento del *fiqh* alla realtà politica di fatto, anche i requisiti della guida della comunità (*shurūṭ al-imām*), come la conoscenza (*'ilm*), la giustizia (*'adāla*), la virtù (*faḍl*) e la più prossima parentela *qurayshīy*, gradualmente svaniscono. Infine, abbiamo visto che 'Alī Fayyāḍ scorge una separazione, non solo tra religione e autorità, ma anche tra queste e la *umma*, la quale diviene il terzo elemento di un'equazione tra religione, autorità e *umma* in cui le reciproche relazioni oscilleranno tra coesistenza, opposizione e conflitto, impedendo un equilibrio e una stabilità politica duratura. Tuttavia afferma che non vi fu mai una cesura netta tra religione e politica, tanto che questa fu sempre asservita, almeno nominalmente, al suo servizio. Ma ciò non impedì che sussistesse una enorme differenza tra ciò che teorizzarono i primi *faqīh* e ciò a cui giunsero gli ultimi, nonché un divario incolmabile tra il primo modello di autorità che seguì la morte del Profeta e il modello sultanale successivo. E, in ogni caso, il primo modello continuò nel tempo ad essere l'aspirazione ideale e ottimale nelle menti dei musulmani, almeno di quelli sunniti (cap. 4, § 3).

Se questo è stato il processo storico che lo Sciismo ha per un certo verso “subìto”, 'Alī Fayyāḍ ha poi offerto una esposizione della più importante istituzione sciita, l'Imamato (*imāma*). E se da una parte afferma che è legittima solo quell'autorità che emana dall'Imamato, dall'altra sostiene che, nell'impossibilità di instaurare tale autorità legittima e per evitare una inutile *fitna*, sia necessaria una convivenza con un potere diverso, riconoscendo le circostanze di fatto e non la sua legittimità. Un autorevole precedente e riferimento è quello costituito dall'esperienza dell'Imam 'Alī (cap. 4, § 4). È stato interessante evidenziare come 'Alī Fayyāḍ non condivida l'opinione, tra l'altro molto diffusa, per cui il *fiqh* sciita, sin dall'Occultazione, avrebbe sancito il proprio atteggiamento “quietista” nel senso di una totale “abdicazione” dalle rivendicazioni di un'autorità legittima e, di conseguenza, un totale disinteresse della sfera politica e una attesa passiva (*intizār salbīy*) del ritorno del Mahdīy.

Al contrario, ‘Alī Fayyāḍ afferma che l’astenersi dal ribellarsi al potere illegittimo fu la conseguenza di una mancanza di capacità “pratica” e di una posizione giurisprudenziale che non era stato in grado di svilupparsi per affrontare l’era dell’Occultazione, e non una totale “abdicazione” o, ancora meno, un riconoscimento della legittimità del potere costituito. Furono dunque le condizioni avverse a determinare un approccio distante rispetto alla sfera della politica e del potere. E il protrarsi di queste condizioni sfavorevoli condizionò la posizione giurisprudenziale (*mawqif fiqhīy*) successiva, che così cristallizzò la propria riluttanza alle rivendicazioni nei confronti del potere costituito (cap. 4, § 5).

Al contrario, ‘Alī Fayyāḍ, anche in virtù di alcune tradizioni degli Imam, si palesa sostenitore di un approccio attivo basato sulla necessità sociale di un potere che, seppur illegittimo o dittatoriale, garantisca la stabilità per la *umma* e ne garantisca la stabilità. Si tratta evidentemente di un atteggiamento pragmatico che sposa la logica del “meno peggio”. Ma, ad ogni modo, egli sostiene che nella sostanza non vi sia alcuna contraddizione tra l’affermare l’illegittimità dell’autorità estranea all’Imamato e la necessità della presenza di un’autorità che tuteli l’interesse della *umma*. Secondo ‘Alī Fayyāḍ, durante questa fase storica, l’introversione (*intiwā’*) del fiqh sciita rispetto alla capacità di lanciarsi sulla direzione di un’elaborazione dottrinale più chiara e definita fu il risultato di una mancanza di fiducia del *faqīh* stesso nei confronti della realtà politica. Ma, al tempo stesso, in virtù della pressione imposta dalla realtà dei fatti, e sulla base dei testi degli Imam, si fece ricorso a basi dottrinali che permettessero alla comunità sciita di instaurare un rapporto di convivenza e collaborazione con il potere, con l’obiettivo di proteggere la comunità stessa, di garantirne gli interessi (*ta’mīn al-maṣāliḥ*) e di fornire una condizione di stabilità (*istiqrār*) e regolamentazione (*intizām*) alla società musulmana, evitando il caos (*fawḍā*) e il vuoto di potere (*farāgh*), entrambi inammissibili (*marfūḍayn*). Uno sviluppo qualitativo nel fiqh politico sciita si ebbe poi con Al-Shahīd al-Awwal (1334–1385) il quale, secondo ‘Alī Fayyāḍ, fu il primo ad affermare la *wilāyat al-faqīh* e, nello specifico la *wilāyat al-faqīh al-‘āmma* (generale) e la luogotenenza del *faqīh* rispetto all’Imam (*niyābat al-faqīh ‘an al-imām*) nella preghiera del venerdì (*ṣalāt al-jum‘a*), prerogativa attribuita al *faqīh* accanto a quelle già riconosciute: *iftā’*, *qaḍā’* e *ḥudūd*. Ciononostante, non si manifestò in una teorizzazione e in una formulazione teorica chiara. E infatti il processo evolutivo del *fiqh* continuò a essere più incline verso un concetto di attesa passiva (*intizār salbīy*) del ritorno dell’Imam rispetto ad una pratica dell’attesa attiva (*intizār ijābīy*) fondata sull’idea della rappresentanza totale del *faqīh* (*tamthīl al-faqīh al-muṭlaq*) (cap. 4, § 5).

Abbiamo visto come, secondo ‘Alī Fayyāḍ, il primo cambiamento verso una “soluzione” della problematica inerente il rapporto autorità-religione sia avvenuto con “l’ingresso del *faqīh* nel campo della politica”, ossia con l’esperienza e la posizione giurisprudenziale di al-Karakī (1464-1533) il quale, agli albori dell’era safavide, costituì un avanzamento e un completamento della teoria della *wilāyat al-faqīh al-‘amma* in al-Shahīd al-Awwal. ‘Alī Fayyāḍ sostiene che egli rappresenti il primo *faqīh* che ha realizzato un effettivo salto di qualità nell’affermare la *wilāya ‘amma* del *faqīh* e, contemporaneamente, la pratica di tale *wilāya* in qualità di rappresentante dell’Imam. Durante l’era qajara, venne poi al-Muḥaqqiq Aḥmad al-Narāqīy (1771-1829) col quale la *wilāyat al-faqīh*, da essere una mera posizione giurisprudenziale, diventò una teoria politico-giurisprudenziale integrale e, per questo motivo, viene considerato, per certi versi, il padre effettivo della *wilāyat al-faqīh al-‘amma*. al-Narāqīy sarebbe stato il primo ad effettuare una teorizzazione integrale (*tanẓīr mutakāmil*), la quale sarà poi la fonte principale per la struttura argomentativo-teorica della tesi completata da Khomeini. Tuttavia, in questa fase, all’elevato grado di coscienza giurisprudenziale (*wa’y fiqhīy*) non corrispondeva un altrettanto elevato grado di coscienza politica (*wa’y siyāsīy*) (cap. 4, § 6).

Il secondo cambiamento avvenne invece con “l’ingresso della *umma* nel campo della politica” che ‘Alī Fayyāḍ individua nell’esperienza di Muḥammad Ḥusayn al-Nā’īnī (1857-1936), definito il fondatore (*mu’assis*) del pensiero politico islamico moderno. Costui, nel pieno del movimento costituzionalista del 1906, delineò l’idea di un governo costituzionale basato sul metodo consultivo islamico della *shūrā* (*hukm dustūrīy shawrawīy*) e la sua opera principale fu un tentativo in questo senso, una ammissione del regime costituzionale in accordo con i precetti islamici (*dawābiṭ islāmīya*). Questa esperienza darà forma a un reale punto di svolta (*ikhtirāq ḥaqīqīy*) rispetto al clima a quel tempo prevalente all’interno delle *hawza* sciite, e indirizzerà il *fiqh* verso un tentativo di indigenizzazione (*ta’šīl*), nel senso di “rendere proprio in conformità ai princìpi islamici”, di concetti e problematiche poste dalla modernità politica occidentale. Fu così la prima volta che gli ‘*ālim* parlarono di libertà (*ḥurriya*) e di uguaglianza (*musāwāt*) come due pilastri del sistema politico, della divisione dei poteri (*faṣl al-sulṭāt*), del ruolo del popolo nella scelta del potere e nel controllo su di esso (*ikhtiyār al-sulṭa wa murāqabatuhā*), del ruolo dell’assemblea rappresentativa (*majlis tamthīlīy*) e del costituzionalismo (*dustūrīya*). Al-Nā’īnī delinea quindi i tratti di una autorità che, contrapponendosi a quella illegittima della “appropriazione del controllo” (*al-istīlā’ alā naḥwa al-tamalluk*), si configura come una sorta di segretariato o “deposito fiduciario”

(*amāna*) in cui la condotta del governante è confinata all'interno dei limiti della sua *wilāya*, e i membri del popolo partecipano in tutto ciò che concerne i destini del Paese. Questa autorità è limitata (*maḥdūda*), vincolata (*muqayyada*), giusta (*ādila*), condizionata (*mashrūṭa*), responsabile (*mas'ūla*) e costituzionale (*dustūrīya*). Inoltre al-Nā'inī legittima il principio della maggioranza (*aktharīya*) come metodo decisionale e la partecipazione di gruppi non islamici alle elezioni, così da garantire il carattere globale e onnicomprensivo della *shūrā*. Una peculiarità del contributo di al-Nā'inī è anche quello di attribuire ai *faqīh*, nella loro veste di sostituti generali (*nuwāb 'umūmīyūn*), il controllo dell'azione legislativa (*ḥarakat al-tashrī'*). Ad ogni modo al-Nā'inī non invoca la costituzione di un governo islamico (*ḥukūma islāmīya*) e le sue opere affermano che lo “Stato dell'Infallibile” (*dawlat al-ma'sūm*) sia assente ai nostri tempi, e che vi sia una carenza di devozione (*taqwā*), giustizia (*adāla*) e conoscenza (*ilm*), motivo per il quale è richiesta la necessità della *shūrā* e della regolazione dell'autorità. Infine, la *umma* rappresenta il centro di gravità di tutto l'impianto teorico e il suo ruolo si erge su tre fondamenti: 1) la *shūrā*, 2) la compartecipazione dei cittadini alle imposte e alle tasse attraverso le quali avviene la costruzione e lo sviluppo del Paese, 3) il principio del *al-amr bil-ma'rūf wa al-nahy 'an al-munkar* (comandare il bene e proibire il male). Secondo 'Alī Fayyāḍ questa visione conduce ad una concezione “socio-religiosa” della *umma*, dal quale sarà poi naturale determinare un'autorità dai compiti civili e religiosi, in cui i primi hanno la precedenza, e l'appartenenza di cittadinanza (*muwāṭana*) è a prescindere dall'appartenenza confessionale. (cap. 4, § 7).

Mentre il primo cambiamento operò una ricongiunzione tra il religioso e il politico nel contesto del *fiqh* sciita, il secondo si configurò come ammodernamento del rapporto della religione con la politica, nonché istituzione di un atteggiamento religioso basato su un'opera di *ta'sīl* delle funzioni civili dell'autorità. Pertanto, l'intero processo di evoluzione del rapporto tra religione e autorità in ambito sciita, a partire dalla grande Occultazione, ha portato da una situazione di isolamento e separazione tra i due verso una loro riconnessione (cap. 4, § 7). Notare come nella narrazione di 'Alī Fayyāḍ l'ingresso del *faqīh* nel campo politico (primo cambiamento) sia propedeutico e funzionale all'ingresso della *umma* (secondo cambiamento), quasi come se il *faqīh* fosse la guida della *umma* anche nella determinazione del suo ruolo politico e nell'acquisizione del suo spazio all'interno della struttura del potere. Non è un caso, infatti, che sia lo stesso *faqīh* ad avere elaborato l'ingresso della *umma*, dimostrando così che i due “ingressi” non sono contrapposti fra loro, così come non sono contrapposti il *faqīh* e la *umma*. Anzi, dalla narrazione compiuta da 'Alī Fayyāḍ emerge una

complementarietà tra le due entità, all'interno cioè di una visione olistica della struttura del potere.

Abbiamo poi rilevato come 'Alī Fayyāḍ esprima un'elevatissima considerazione nei confronti della figura di Khomeini, nella sua veste di *faqīh* «al di là dell'immagine usuale del *mujtahid*» con una «visione giurisprudenziale avanzata». Khomeini è infatti descritto come un *mujtahid* che, oltre ad essere un (r)innovatore delle *hawza*, non ha limiti nei campi della conoscenza, spaziando dalle più elevate dimensioni della gnosi, fino al dominio della politica e dell'attualità, passando per la filosofia, l'etica, l'economia, ecc. L'immagine che si percepisce dal testo di 'Alī Fayyāḍ è quella dell'Uomo totale (*insān kāmil*) delineata nelle opere dello stesso Khomeini, sia quelle di carattere gnostico che quelle più politiche, oltre che nelle opere di Ibn 'Arabīy e Ḥaydar Āmolī. Questa “totalità” emerge anche dalla caratteristica del pensiero di Khomeini per cui tra religione e politica intercorre una stretta coesione e unione (*iltihām*), non nel senso di due elementi distinti e uniti ma come manifestazioni di una medesima verità, una “verità totale” (*haqīqa kullīya*). In virtù di questa totalità, 'Alī Fayyāḍ afferma che la stessa tesi della luogotenenza dell'Imam in capo al *faqīh* non può essere considerata e classificata come una mera “teoria politica” essendo, al contrario, una delle disposizioni primarie (*aḥkām awwalīya*) della religione. In questo quadro il governo è filosofia operativa (*falsafa 'amalīya*) e applicazione pratica (*taṭbīq 'amalīya*) del *fiqh*. Di più, a sostegno della naturale verità della *wilāyat al-faqīh al-āmma* 'Alī Fayyāḍ sostiene che questa non sia una ipotesi religiosa o il frutto di un particolare *ijtihād*. Al contrario, si tratta di “pura religione” (*dīn maḥḍ*) e, al tempo stesso, è dottrina (*'aqīda*) e atto di culto (*'ibāda*). In questo contesto la *wilāyat* emerge come una «estensione continua e lineare» che, proveniente da Dio, passa per i profeti e gli Imam, fino a giungere in capo ai *faqīh* che soddisfano tutti i requisiti (*jāmi' lil-sharā'it*). Questo è il fulcro delle “teoria politica” di Khomeini. 'Alī Fayyāḍ afferma che tale concezione rimodella lo spazio del pensiero politico sciita, poiché fornisce un approccio differente all'Occultazione: questa è invisibilità (*iḥtijāb*) ma non (*in 'idāman lil-fā'ilīya*). Dunque è una presenza invisibile che guida i credenti e che inficia l'idea stessa di “attesa passiva” (*intizār salbī*) della parusia (*khurūj*) dell'Imam Mahdīy. In questo modo, secondo 'Alī Fayyāḍ, il campo della politica perde la sua indipendenza dalla sfera della religione. Tuttavia, la necessità dell'istituzione del governo islamico guidato dal *faqīh* diventa obbligo solo nel momento in cui sussista la “condizione ne-

cessaria” (*shart wujūb*), secondo un parallelismo con altre imposizioni religiose che diventano obbligatorie solo in presenza di determinate precondizioni, le quali non sono obbligatorie in sé, ma è obbligatorio cercare di conseguirle (cap. 5, § 1).

È interessante notare che secondo ‘Alī Fayyāḍ l’autorità (*sulṭa*) rappresenta una necessità nelle questioni che riguardano la religione (*umūr al-dīn*), così come in quelle che afferiscono al mondo terreno (*umūr al-dunyā*). Possiamo così dedurre che egli ritenga indispensabile che un’unica autorità convogli in sé le due sfere del potere, religioso e politico, esattamente come esposto da Khomeini. Si tratta di un governo illimitato, se non in rapporto alla legge divina, e quindi un governo della legge divina (*ḥukūmat al-qānūn al-ilāhī*), le cui funzioni sono le seguenti: 1) applicare ed eseguire le disposizioni divine (*taṭbīq al-sharī‘a*), 2) fondare un ordine islamico giusto (*iqāmat al-nizām al-islāmīya al-‘ādil*) e 3) servire le persone (*qiyām bi-khidmat al-nās*). ‘Alī Fayyāḍ sottolinea l’innovatività di questo pensiero, poiché «il popolo diventa una parte essenziale nell’equazione religione-autorità e un argomento fondamentale nella pratica del potere» oltre alle consuete funzioni di applicare la legge e perseguire la giustizia. Si tratta dunque di un’autorità religiosa, politica e sociale. Secondo ‘Alī Fayyāḍ si differenzia dallo Stato sociale contemporaneo (*dawlat al-raḥāh*) in quanto si tratta di uno Stato di chiamata (*da‘wa*), regolamentazione (*intizām*) e di protezione (*ḥimāya*), secondo il senso e il valore attribuito nel metalinguaggio islamico. E così l’interesse dell’Islam e quello della *umma* esprimono la natura essenziale (*māhīya*) dello Stato in quanto sistema di credenze e convinzioni (*manẓūma i’tiqādīya*) e sistema collettivo di massa (*manẓūma jamā‘īya*), incompatibile con concezioni individualistiche (*fardānīya*) incentrate sulle particolarità dell’individuo (*khuṣūsīya shakhṣīya*) (cap. 5, § 2).

In questo contesto la funzione del *faqīh* governante è una funzione strumentale (*muḥimma ālīya*) che limita il suo dominio alla chiara conoscenza delle norme (*ma‘rifat al-aḥkām*), alla diagnosi delle questioni (*tashkhīṣ al-mawḍū‘āt*) e alla creazione di un legame tra i due ambiti, ossia all’extrapolazione (*inzāl*) dal piano legiferativo teorico al piano applicativo, attraverso una armonizzazione e una conformazione (*muwā‘ama*) tra le norme e le fattispecie. L’obbligatorietà dei governanti di essere condizionati e di conformarsi (*ṭabaqa*) alle leggi divine significa inoltre che il bene (*ṣalāḥ*) dei musulmani assurge a regola (*qā‘idat al-ṣalāḥ*) nell’esercizio del potere e nel rapportarsi ai cambiamenti della realtà immanente. Emerge dunque una visione del governo islamico in cui il bene della *umma*, e quindi il bene collettivo e l’interesse generale, assurge a regola di condotta e a *ratio* dell’azione del governante. Tale evidenza emerge anche dal fatto che lo stesso governo può anche decidere di

sospendere un accordo o un qualsiasi atto di culto se si ritiene che da ciò possa provenire un pregiudizio per il bene della comunità. Il criterio dell'interesse generale (*maṣlaḥa 'amma*) emerge anche nella definizione del caso in cui sussista un conflitto o una contraddizione tra la disposizione del *faqīh* governante (*ḥukm*) e le *fatwà* di altri *mujtahid*. In questo caso, essendo le disposizioni del potere esecutivo vincolanti e valide (*nāfidha*) *erga omnes*, queste sono abroganti (*nāqida*) delle *fatwà* contraddittorie. Dunque, in nome dell'interesse generale, sussiste la priorità della norma (*awlawīya al-ḥukm*) emessa dal governante (*ḥākim*) rispetto alla *fatwà* emessa dal *faqīh*. Tutto ciò è richiesto da motivazioni di regolamentazione generale (*intizām 'amm*) e unicità dell'autorità (*waḥdānīyat al-sulṭa*) a cui sono attribuiti i pieni poteri esecutivi (*ṣalāḥīyāt tanfīdhīya*) (cap. 5, § 2).

In ogni caso, la gerarchia politica (*tarātubīya siyāsīya*) vede al suo vertice la figura del *walīy faqīh* in virtù di un mandato divino (*tafwīḍ ilāhīy*) del *faqīh* ad esercitare il potere, attraverso la sua luogotenenza (*niyāba*) dell'Imam. E sebbene il popolo trovi una collocazione importante all'interno della teoria politica in virtù del servizio al popolo (*khidmat al-nās*), il riferimento ultimo dell'autorità è lo stesso *walīy faqīh*, «essendo egli rappresentante della legge divina e capace a determinare gli interessi del Paese e dell'Islam, ossia gli interessi reali e della fede». Ma la questione rivela un doppio profilo, perché se da una parte 'Alī Fayyāḍ afferma che la legittimazione politica riguarda solamente il *walīy faqīh* («senza concedere al popolo alcun ruolo in questa legittimazione, né in termini di partecipazione né di priorità»), dall'altra emerge come auto-evidente che la collocazione del popolo goda di una posizione di tutto rispetto, manifestandosi nella funzione dell'autorità (*wazīfat al-sulṭa*), nei valori della pratica politica (*qiyam mumārisat al-siyāsa*) e nella formazione della natura operativa della società politica (*tashkīl al-bī'a al-'amalīya lil-mujtama' al-siyāsīy*). Dunque al popolo competono: il diritto di esigere e di pretendere (*ḥaqq al-muṭālaba*) nei confronti del governante, nonché il controllo (*murāqaba*) su di esso. In questo modo il popolo diventa, secondo 'Alī Fayyāḍ, il pilastro dell'ordine islamico (*rakīzat al-nizām al-islāmīy*), garanzia della sua continuità (*ḍamānat istimrārih*) ed espressione della sua scelta (*ta'bīr 'an ikhtiyārih*). Sono degne di nota anche alcune considerazioni di carattere pragmatico circa il ruolo del popolo in relazione all'autorità: a) quando il popolo desidera qualcosa nessuno vi si può opporre; b) se il popolo è supporto del suo governo allora questo non cadrà; c) la consapevolezza delle persone, la loro partecipazione e la loro supervisione sui programmi del governo eletto da parte loro, nonché la loro sintonia nei suoi confronti, sono la più grande garanzia della salvaguardia della sicurezza nella società (cap. 5, § 3).

Se dunque, all'interno della gerarchia costituzionale (*tarātubīya dustūrīya*) il popolo viene in seconda battuta rispetto al *walīy faqīh*, tale subordinazione, secondo 'Alī Fayyāḍ, non compromette la possibilità che vi possa essere una relazione diretta, tra i due soggetti, per quanto concerne la determinazione e la selezione della persona del *walīy faqīh*. Ma se da un lato Khomeini non entra nel dettaglio dei meccanismi di selezione, 'Alī Fayyāḍ rileva che il mandato divino (*tafwīḍ ilāhī*) riguarda la posizione (*mawqī'*) del *walīy faqīh*, ma non la sua persona, poiché «diventa l'incaricato [*manṣūb*] colui che [ne] è la personificazione [*unwān*]». Dunque la determinazione della persona non avviene tramite una nomina per scelta divina (*naṣb ka-ikhtiyār ilāhī*), a differenza dei dodici Imam. È quindi interessante notare come secondo il nostro Autore «la persona è soggetta alla scelta umana, la quale pressoché si limita agli strumenti dell'elezione». Resterebbe dunque da determinare chi ha il diritto di esprimere questa scelta, se il popolo nella sua interezza o una élite di *ahl al-ḥall wa al-'aqd*. In ogni caso – e qui potrebbero prendere il via parecchie riflessioni – 'Alī Fayyāḍ afferma che l'applicazione della *wilāyat al-faqīh al-'amma* «ipotizza l'esistenza di una società musulmana pronta ad accettare l'Islam come ordine della sua vita». Ne deduciamo che non solo la sua edificazione richiederebbe una società consenziente e che, quindi, tale teoria non è applicabile laddove tale società consenziente non esiste. In sostanza, convinzione (*qanā'a*) e riconoscimento (*taslīm*) da parte del popolo circa il possesso dei requisiti in capo al *walīy faqīh* sono requisiti indispensabili affinché le disposizioni divine possano essere effettivamente realizzate, tanto che la loro assenza priverebbe di sacralità la funzione stessa della *wilāya*. Possiamo dunque dedurre che la contraddizione tra chi sostiene un ruolo attivo della *umma* e chi lo scarta sia una contraddizione apparente, poiché le qualità del *faqīh* sarebbero al contempo auto-imponentesi e auto-evidenti al tempo stesso. In questo modo, ipotizziamo, può sciogliersi la contraddizione tra *intikhāb* e *kashf* cui 'Alī Fayyāḍ accenna circa i successivi *ijtihād* relativi alla determinazione del *walīy faqīh* nella *wilāyat al-faqīh al-'amma* di Khomeini (cap. 5, § 3).

L'ultima osservazione riguarda la questione della relazione tra la teoria della *wilāyat al-faqīh al-'amma* e le particolarità della società nella quale si è sviluppata. 'Alī Fayyāḍ sostiene che quella iraniana sia una società unica all'interno del mondo sciita, in virtù della sua sostanziale omogeneità religiosa e culturale, nonché storica attraverso i secoli. Tale omogeneità ha fatto sì che Stato e *umma* combaciassero, a differenza di altri contesti – pensiamo a quello libanese – in cui la frammentazione delle differenti appartenenze identitarie ha determinato instabilità ed effetti distruttivi. 'Alī Fayyāḍ rileva esplicitamente tale diversità tra

l'esperienza iraniana e quella araba: in Iran, «l'articolazione tra le due dimensioni, religiosa e nazionale, portò a una stabilizzazione dell'identità di patria e a prevenire condizioni di agitazione e disordine». Un'altra differenza decisiva rilevata da 'Alī Fayyāḍ riguarda il «peso dell'eredità sciita» (*thiql al-irth al-shī'īy*) nella storia iraniana, rendendo il fattore religioso (*'āmil dīnīy*) uno dei fattori decisivi nella formazione delle dinamiche (*dīnāmīyāt*) sociali iraniane. Tale caratteristica, secondo 'Alī Fayyāḍ, «ha aiutato il pensiero politico sciita a praticare il suo essere totalmente sciita, senza essere soggetta alle pressioni esterne», rappresentando inoltre un elemento di indipendenza rispetto a influenze e ideologie provenienti dall'esterno. Inoltre, la descrizione operata da 'Alī Fayyāḍ circa la *wilāyat al-faqīh al-'āmma* dà come l'idea di essere davanti al prodotto più genuino e puro che l'Islam sciita potesse elaborare, proprio in virtù della natura “indipendente” e “incontaminata” del contesto religioso e culturale iraniano. 'Alī Fayyāḍ esprime questa suggestione attraverso l'affermazione che i fattori determinanti (*muḥaddidāt*) del testo religioso avessero il sopravvento sui fattori di influenza (*mu'aththirāt*). Pertanto la teoria della *wilāyat al-faqīh al-'āmma* è descritta come «una prosecuzione nella storia della filosofia dell'Imamato, un tentativo di articolare la *sharī'a* agli eventi e di trovare l'anello mancante, sempre desiderato, tra i fondamenti immutabili della religione [*thawābit al-dīn*] e le variabili della vita [*mutaghayyirāt al-ḥayāt*]». Da questo passo emerge chiaramente l'adesione di 'Alī Fayyāḍ alla teoria politica di Khomeini. Adesione che emerge anche nella sua attribuzione di «purezza religiosa» (*naqā' dīnīya*) alla teorizzazione intellettuale della *wilāyat al-faqīh*, in virtù della non-inclusione, all'interno di questa teoria, di concetti (*maḥāhīm*) e terminologia (*muṣṭalahāt*) che appartengono ad altri sistemi intellettuali (cap. 5, § 4).

In questa ricerca non si è voluto esprimere una verità storica, né una verità religiosa o politica. Il nostro obiettivo è stato quello di esporre una ben precisa visione delle faccende relative all'autorità e alla religione, da cui è possibile dedurre ulteriori spunti di riflessione riguardo la narrazione storico-politica che appartiene ad 'Alī Fayyāḍ e, desumiamo, quanto meno alla comunità politica sciita libanese che si rifà a Hezbollah. Tale narrazione può senz'altro essere d'aiuto a comprendere non solo le “astratte” questioni teoriche, ma anche aspetti più “concreti” della vita e della politica quotidiana. Al lettore e all'eventuale studioso cui potrà interessare sono lasciate ulteriori valutazioni. Riteniamo inoltre di aver potuto fornire un contributo per la composizione di un glossario parziale della terminologia tecnica sciita in ambito giuridico-politico. Non era nei nostri piani, ma, lavorando sulle fonti in lingua araba, è stato un aspetto che non abbiamo potuto trascurare, dato che non esiste un unico

supporto in tal senso. Anzi, talvolta non esiste proprio alcun supporto e risulta necessario armarsi di tanta pazienza e sforzarsi di capire il significato di un determinato termine tecnico e, ancor più, di trovarne una traduzione appropriata. Purtroppo non è stato possibile svolgere ulteriori parti della ricerca desiderate, a causa della mole della ricerca stessa se paragonata al tempo avuto a disposizione. Ma siamo certi che, avendone l'opportunità, se Dio vorrà, sarà fatto.

Glossario

Il presente glossario è stato il frutto di una sintesi delle traduzioni fornite nelle opere di Henry Corbin, Sachedina e Bonaud, nonché della terminologia incontrata in ‘Alī Fayyāḍ durante la stesura del presente lavoro. Per venire incontro al lettore non arabista, i termini sono disposti in ordine alfabetico latino, senza tenere conto dei segni diacritici né delle lettere ‘ayn (‘) e hamza (’).

‘abbāsīyūn: Abbasidi.

‘adāla: equità, correttezza, probità morale, giustizia.

‘ādil: giusto, equo, probo.

‘adl allāh: dottrina della Giustizia divina.

af‘āl: fatti della Sunna.

afkār qablīya: idee aprioristiche.

aḥkāṁ: norme.

aḥkāṁ ‘ābidīya: norme relative al culto.

aḥkāṁ al-sharī‘a: norme della Legge divina.

aḥkāṁ awwalīya: disposizioni divine primarie.

aḥkam far‘īya: disposizioni divine secondarie.

ahl al-bayt: la Gente della casa; si riferisce ai Quattordici purissimi e, per estensione, indica la *shī‘a* nel suo complesso.

ahl al-sunna: il Sunnismo.

‘ajam: persiani, barbari, non arabi.

akhbār: tradizioni riportate sull’autorità del Profeta e degli Imam; talvolta si utilizza come sinonimo di *ḥadīth*. Tecnicamente indica le tradizioni riferite dai compagni del Profeta o degli Imam.

akhbārīy: corrente giurisprudenziale imamita basata su una metodologia di comprensione del testo degli *akhbār* all’interno del senso apparente del testo.

ākhr al-zaman: la fine dei tempi.

akl suḥt: usufruire di cose guadagnate in modo illecito.

aktharīya: maggioranza.

āl al-bayt: la Famiglia del Profeta.

al-amr bil-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar: precetto islamico di “comandare il bene e proibire il male”.

‘ālam al-ghayb: il mondo sovrasensibile.

‘ālam al-mithāl: *mundus imaginalis*.

‘alāqa: rapporto, relazione.

‘alāqat ta’thīr: relazione di effetto

‘ālim: (pl. ‘ulāmā’) dotto, sapiente.

‘almana: secolarizzazione.

‘āmil dīnīy: fattore religioso.

‘anbiyā’: profeti (sing. *nabīy*)

amāna: segretariato, deposito fiduciario, fedeltà.

amīn: depositario della fiducia, fiduciario dei Profeti, il *faqīh* nell’ottica della *wilāya*.

āmīr: comandante.

amīr: (pl. umarāʾ) emiro, principe.

amīr al-istīlāʾ: emiro auto-imposto, che si è appropriato del potere.

amīr al-muʾmīnīn: Principe dei credenti, epiteto dell'Imam ʿAlī.

āmīrīya: la posizione di comando

amr: ordine, comando.

amr wāqīʿ: situazione di fatto.

ʿaqāʾidīy: dottrinale.

ʿaqīda: dottrina.

ʿaql: ragione, intelletto.

ʿaql faʿāl: lett. “intelligenza agente”, l'Angelo della Conoscenza, l'Angelo della Rivelazione (Gabriele); v. *rūḥ al-quds*.

aqwāl: detti della Sunna.

ʿarīf: (pl. ʿurafāʾ) sapiente, dotto.

asbaqīya: priorità.

ʿāshurāʾ: celebrazione del martirio dell'Imam Ḥusayn nel decimo giorno del mese di *muḥarram* del 61 h. (680) nella battaglia di Karbalāʾ.

ʿawāmm: lett. “masse”, la massa dei fedeli, profani; contr. *ḥawāṣṣ*.

awlā: più vicino, prossimo.

awlawīya al-ḥukm: priorità della disposizione ingiunta dal governante.

awliyāʾ allāh: v. *walīy allāh*.

awṣiyāʾ: gli Imam, gli eredi della *waṣāya*.

aya qurʾānīya: versetto coranico.

badāʾ: alterazione delle disposizioni divine.

barhana: dimostrazione.

bāḥīn: l'esoterico; lett. nascosto, celato, interno; contr. *zāhir*.

bunyawīya: strutturalismo.

buwayhīyūn: Buyidi.

ḍawābiṭ: *precetti*.

ḍābiṭ: (pl. *ḍawābiṭ*) precetto.

dafʿ mafāsīd: prevenzione delle fonti della rovina.

dāʾirat al-nubūwa: il ciclo della Profezia.

dāʾirat al-walāya: il ciclo della *walāya*, che succede al ciclo della Profezia.

dalālāt: implicazioni, significati, connotazioni.

dalīl ʿaqlīy: ragionamento intellettuale, prova dimostrante, usato a supporto dei principi fondamentali, in aggiunta al *dalīl samʿīy* e da esso indipendente.

dalīl naqlīy: prova testuale.

dalīl qaṭʿīy: prova assoluta, che genera assoluta certezza nella mente di un giurista che determina tale certezza attraverso un'indagine razionale.

dalīl samʿīy: prova scritturale o tradizionale usata per spiegare i principi della fede (*uṣūl al-dīn*) e i loro derivati (*furūʿ al-dīn*).

dalīl ḡannīy: prova ipotetica su cui non si ha un'assoluta certezza e che non può essere utilizzata per dedurre un'ingiunzione legale.

ḍamānat istimrār: garanzia di continuità.

darajat al-badāha: livello intuitivo.

ḍarūrīy: necessario.

daʿwa: chiamata, propaganda.

dawla: Stato.

dawla sulṭānīya: Stato sultanale.

dawlat al-rafāh: Stato sociale.

dhawq: lett. “gustare”, “assaggiare”. Si riferisce all'intuizione dell'esperienza gnostica, ossia alla conoscenza diretta di Dio.

dīn: religione.

dīnāmīyāt: dinamiche.

dirāya: esame critico e classificazione degli *ḥadīth*.

dūghmā sukūnīya: dogma statico.

dustūrīya: costituzionalismo.

faḍā': spazio.

faḍā' tashrī'īy: spazio legislativo.

faḍl: virtù.

fāḍil: superiore (contr. *maḥḍūl*).

falsafa 'amalīya: filosofia operativa, pratica.

faqāha: sapienza in termini di *fiqh*.

faqīh: (pl. *fuqahā'*) giurista, dottore della Legge, dottore del *fiqh*.

farāgh: vuoto, il vuoto lasciato dall'Imam in seguito all'Occultazione.

fardānīya: individualismo.

farḍīya: ipotesi.

fasād: corruzione.

faṣl al-sulṭāt: divisione dei poteri.

faṣl bayna mutanāzi'īn: risoluzioni delle controversie.

fatwā: (pl. *fatāwā*) parere legale dedotto da un *mujtahid* dopo aver esaminato le fonti della giurisprudenza (Corano, sunna, *ijmā'* e *dalīl al-'aql*).

fawḍā: caos.

fi'a bāghīya: gruppo sovversivo.

fikr: pensiero.

fiqh: conoscenza della legge religiosa islamica. Nel primo periodo includeva anche il lato speculativo della fede, oltre alla giurisprudenza, ed era utilizzato nel senso di comprendere le scienze religiose attraverso

un indipendente esercizio del giudizio ben informato.

fitna: discordia, sedizione.

ghālīn: (pl. *ghulāt*) esagerato, eccessivo, estremista, fanatico sostenitore che persiste e resiste per la legittimazione politica degli Imam.

ghayb: segreto divino.

(*al-*)*ghayba al-kubrā*: la grande Occultazione del dodicesimo Imam nel 941 (329 h.) alla morte del suo ultimo *nā'ib* (rappresentante) 'Alī al-Samarrī.

(*al-*)*ghayba al-ṣuḡhrā*: l'Occultazione minore, il ritiro dell'Imam nascosto dal mondo materiale nell'872 (260 h.).

ghaybīy: metafisico, attinente ai segreti divini.

ḥadātha: modernità.

ḥadd: (pl. *ḥudūd*) il limite, l'enunciato coranico che stabilisce il lecito e l'illecito.

ḥadīth: tradizione relativa al Profeta o agli Imam. Tecnicamente indica le tradizioni riferite dal Profeta o dagli Imam.

ḥāfiẓ al-shar': custode della Legge.

ḥākim: (pl. *ḥakkām*) governante, amministratore della giustizia.

ḥākim ghayr ma'ṣūm: governante fallibile.

ḥākimīya: posizione di controllo, dominio; giurisdizione.

ḥākimīya muṭlaqa lil-dīn: giurisdizione assoluta della religione.

ḥamīmīya: intimità, prossimità.

ḥaqīqa: lett. verità; verità gnostica, Idea, essenza, senso vero, senso spirituale; l'esoterico della *sharī'a*.

ḥaqīqa muhammadiya: il Logos muhammadiano, la Realtà muhammadica eterna, la Luce di gloria muhammadica.

ḥaṣr: limitazione, restrizione, circoscrizione.

ḥawā: fantasia.

ḥawādith wāqīʿa: le contingenze e le problematiche future a cui i *faqīh* devono trovare una risposta e porre rimedio.

ḥīʿa muntakhaba: ente eletto.

hidāyat al-nās: guida popolare.

ḥikma: *sophia*, saggezza.

ḥikma ilāhīya: *theosophia*, saggezza divina.

ḥimāya: protezione.

hijra: Egira.

ḥirāsat: custodia, guardia.

ḥisba: provvedere a quelle faccende che non hanno un particolare responsabile e tutore, ma che si è comunque sicuri che Dio non ama che vengano trascurate, come i terreni abbandonati, gli orfani senza tutore, ecc.

ḥudūd: punizione per i crimini, applicazione delle pene per i trasgressori dei limiti imposti da Dio (v. *ḥadd*).

ḥuḍūr: presenza partecipativa.

ḥujja: prova.

ḥukm: governo, l'azione di governo.

ḥukūma: governo, l'istituzione governativa.

ibāra: espressione enunciata.

ḥurrīya: libertà.

ibāda: culto, atto di culto.

idhn allāh: autorizzazione, concessione divina.

iftāʾ: emissione di fatwā.

iftirāḍ: ipotesi.

ighṭirāb: alienazione.

iḥtijāb: invisibilità.

iḥtikāk: frizione.

iltihām: stretta unione e coesione.

ilzām dinī: obbligazione religiosa.

ijmāʿ: consenso.

ijtihād (ʿaqlī o sharʿī): sforzo conoscitivo, esercizio indipendente delle facoltà mentali di un *mujtahid* al fine di elaborare un'opinione legale, basata su un'interpretazione e un'applicazione delle fonti (Corano, Sunna, *ijmāʿ* e *dalīl al-ʿaql*).

ikhḍāʿ mafrūd: sottomissione imposta.

ikhṭilāl: disordine.

ikhṭirāq: punto di svolta.

ikhṭiyār: scelta basata sulla preferenza personale (in opposizione a *naṣṣ*)

ilāhīyāt: *divinalia*, cose divine.

ilāhīyūn: i Sapienti di Dio, teosofi.

ilhām: ispirazione.

ʿilm: scienza.

ʿilm al-balāʾiya wa al-manāʾiya: conoscenza esoterica degli eventi futuri (insegnata dagli Imam ai loro compagni).

ʿilm al-uṣūl: la scienza che si occupa di studiare gli *uṣūl al-fiqh*.

ʿilm ilāhī: *scientia divina*.

ʿilm irthī: lett. scienza ereditaria; l'eredità spirituale rappresentata dall'enorme *corpus* contenente l'insegnamento tradizionale degli Imam dello Sciismo nella loro qualità di "eredi" dei profeti.

ʿilmānīya: laicità.

imām: la guida, colui che sta o cammina davanti; in senso stretto si applica solo ai cd. "Quattordici Purissimi" (v. *ma ṣūm*); nell'uso corrente è colui che guida la preghiera in moschea

imāma: Imamato.

imra: esercizio del comando.

imra siyāsīya: esercizio del comando politico.

in 'idāman lil-fā 'ilīya: mancanza di effettività.

insān kāmil: uomo totale, completo, perfetto.

inshighāl: preoccuparsi, occuparsi di.

intāj: risultato, prodotto, frutto.

infiwā': introversione.

intizām: regolamentazione.

inzāl: immanenza, far discendere, estrapolare.

iqāmat al-ḥudūd: ingiunzione delle pene.

iqāmat al-nizām al-islāmīya al- 'ādil: fondare un ordine islamico giusto.

iqtirān: stretto legame.

irāda: volontà.

'irfān: gnosi, mistica.

'irfānīy: gnostico, mistico.

ishāra: valore allusivo.

ishrāk: atto di associare a Dio altre entità.

īṣma: infallibilità negli atti e nella conoscenza del significato della rivelazione; purezza immacolata dei Profeti e dei “Quattordici Purissimi” (v. *ma 'ṣūm*).

isnād: catena di trasmissione che elenca tutti coloro che hanno trasmesso un *ḥadīth*.

istī'āb: adattamento.

istidlāl: deduzione, argomentazione deduttiva.

istidrākāt: correzioni.

istinhād: mobilitazione.

istīlā': appropriazione.

istinbāṭ al-aḥkāṁ: deduzione delle norme.

istibdādīy: autocratico.

istibṣār: osservazione, visione.

istiqrār: stabilità.

istiṭā'a: capacità personale.

itār nazarīy: quadro teorico.

intizār ijābīy: attesa attiva, positiva.

intizār salbīy: attesa passiva, negativa.

i 'tibār: induzione.

jadalīya: dialettica

jalīy wa qāṭi': ovvio e indubbio.

jāmi 'lil-sharā'it: che soddisfa tutti i requisiti.

jund: esercito.

khalīf: successore, califfo.

kashf: svelamento mistico, scoperta.

khaṣā'is: proprietà, qualità, caratteristiche.

khātim al- 'anbiyā' (o *khātim al-nubūwat*): il Sigillo dei profeti (o della profezia), Muhammad, colui che chiude il *dā'irat al-nubūwa*; l'ultimo di coloro che prima di lui avevano portato una nuova *sharī'a* all'umanità.

khātim al-walāya al-muḥammadīya: il sigillo della *walāya* muhammadica, il dodicesimo Imam.

khawārij: kharigismo.

khawāṣṣ: élite, iniziati; contr. *'awāmm*.

khidmat al-nās: servizio per la gente, per il popolo.

khilāfa: Califfato.

khilāfa rāshida: il Califfato ben guidato.

khulafā' rāshidūn: i Califfi ben guidati.

khulafā' al-jawr (o *ḡalama*): califfi ingiusti, tiranni; coloro i quali impedirono agli Imam di assumere la guida della *umma*.

khudū': subordinazione, assoggettamento.

khuṣūṣīya mujtama'īya: peculiarità della società.

khuṣūṣīya shakhṣīya: peculiarità individuali della persona.

khums: quinto, una forma di tassazione aggiuntiva alla *zakāt*.

khurūj: parusia, manifestazione, uscita dell'Imam dall'Occultazione.

lahūt: l'essenza della divinità.

laṭā'if: (sing. *laṭīfa*) sensi occulti.

lutf: grazia, favore.

madanīy: civile, civico.

mādda rūḥānīya: materia sottile, spirituale.

madhhab: scuola dottrinale, confessione.

mafāsīd: fonti delle rovina.

mafḍūl: inferiore (contr. *fāḍil*).

mahāba: magnificenza, esaltazione.

maḥabba: l'amore.

maḥdūd: limitato.

maḥkūm: governato.

makāna sāmīya: piano celeste.

makāsib (o **matājir**): guadagno, profitto; la giurisprudenza che definisce i mezzi leciti e illeciti del guadagno e dei mezzi di sussistenza.

malakīy: monarchico.

malakūt: il mondo spirituale transfisico.

mamthūl: il simboleggiato.

ma' nawīy: *a.* morale.

man' al-ta'addī: prevenire la prevaricazione tra le persone.

manqūlāt: scienze trasmesse (sistema legale imamita).

manṣib: (pl. *manāṣib*) incarico.

manṣib 'aqlā'īy: incarico degli uomini dotati di ragione.

manṣib madanīy: incarico civile.

manṣūb: incaricato.

manzila: status, rango.

manzūma i' tiqādīya: sistema di credenze.

manzūma jamā'īya: sistema collettivo, di massa.

manṭiq istidlālīy: logica deduttiva.

maqbul: approvato, accettato; di *ḥadīth* ritenuto posizionabile tra le tradizioni sane.

maqūla: categoria, argomento; tradizione unanimemente accettata a prescindere dalla credibilità della catena di trasmissione, in virtù della stretta aderenza del suo contenuto a uno o più passi del Corano, ovvero della riconosciuta e comprovata positività del messaggio.

marfūḍ: inammissibile.

ma' rifa: la conoscenza.

ma' rifīy: epistemico, cognitivo.

marja' al-taqlīd: l'autorità giuridico-religiosa più elevata, fonte di imitazione per i seguaci che la scelgono liberamente, impegnandosi a seguirne le *fatwā*.

marji' dīnīy: autorità religiosa di riferimento (la persona).

marji' īya: l'istituzione dell'autorità religiosa di riferimento.

maṣāliḥ 'amma: benessere generale della *umma*, talvolta fonte per ingiunzioni legali non basate sulla sola evidenza testuale ma anche sulla deduzione razionale.

mashrū' īya: legittimità.

mashrū' īyāt: questioni religiose e spirituali (in contrapposizione a *'urfīyāt*).

mashrūf: condizionato.

maṣlaḥa: (pl. *maṣāliḥ*) interesse.

mashī'a: desiderio.

mas'ul: responsabile.

mas'ulīya: responsabilità.

ma 'šūm: lett. puro, immacolato; epiteto per il Profeta, sua figlia Fatima e i dodici Imam.

mawlā: v. *walīy*.

mawqif fiqhīy: posizione giurisprudenziale.

mawqif salbīy: posizione passiva.

mawrūth: patrimonio ereditario.

mazhar: forma epifanica, apparizionale.

mazharīya: funzione epifanica.

min ʿarf wāḥid: unilateralmente.

minhaj: metodologia.

minhaj takāmulīy: metodologia integrale.

mithāl: simbolo.

mu 'āmalāt: la parte della giurisprudenza applicata relativa agli affari di questo mondo, ovvero ai rapporti tra le persone.

mu 'āṣir: contemporaneo.

mufāraqa: paradosso, separazione.

mu 'izz: rafforzatore.

muḥaddath: una persona sincera con una ottima reputazione che riporta un qualcosa per come è stato detto.

muḥaddidāt al-sharī'a: fattori determinanti della Legge rivelata.

muḥākāt: emulazione.

muhimma: compito.

mujtahid: giurista che applica l'*ijtihād* per la deduzione delle norme.

mulk: proprietà.

mukallaf: soggetto subordinato.

mumārisa: pratica, prassi.

mu 'min: (pl. *mu 'minūn*) fedele, credente.

mukawwināt al-hawīya: componenti identitarie.

mumāthala 'irfānīya: analogia gnostica.

mumkin wāqī 'īy: il praticabile, ciò che è praticabile.

mundamij: indistinta fusione.

muqaddima: preconditione, premessa.

muqallid: credente che ha riposto la propria fiducia in un *marji ' al-taqlīd* e si è impegnato a seguirne le pronunce.

muqayyad: vincolato.

murāqaba: funzione di controllo.

mursal: *hadīth* che non ha un'obbligatoria necessità di un appropriato *isnād*.

musāwāt: uguaglianza.

maṣlaḥa 'amma: interesse generale, pubblico.

muṣṭalaḥāt: terminologia.

muta 'akhhirūn: i moderni giuristi imamiti a partire da 'Allāma Ḥillī (1325 / 726 h.).

muṭālaba: esigere, pretendere.

mutakallim: teologo.

mutarātīb: collocazione secondo un ordine.

mutaqaddimūn: gli antichi giuristi imamiti fino alla morte di Muḥaqqiq al-Ḥillī (1277 / 676 h.).

muṭṭala ': disegno divino, ciò che Dio si propone di realizzare nell'uomo con ogni versetto coranico; lett. compreso, capito.

muqabbihāt: atti riprovevoli.

muqaddimāt: premesse, introduzioni.

murji 'a: murgismo.

muslim: musulmano.

mutaghālib: supremazia, predominio imposto con la forza coercitiva.

mutakallim: teologo.

mu 'tazala: mutazilismo.

muṭlaq: assoluto.

muwālā: sostenuto.

muwālī: sostenitore.

muwā'ama: armonizzazione.

muwāṭana: cittadinanza.

muwāṭin: cittadino.

nābī: profeta.

nāfidh: valido, vincolante.

nā'ib: rappresentante.

naqā' dīnīya: purezza religiosa.

nāqid: abrogante.

nasab: parentela.

nasab qurashīy: affiliazione qurayshita.

nasaq: formato, schema, disposizione; ordine regolare, simmetria.

naṣb: investitura.

naṣṣ (ilāhīy): designazione divina degli Imam all'Imamato e alla successione del Profeta che sottrae il loro rango spirituale all'arbitrio dell'elezione e della scelta (*ikhtiyār*) da parte degli uomini.

naṣṣ ṣarīḥ: designazione esplicita.

nasūt: l'essenza dell'umanità, dell'essere in quanto umano.

nisbat ma'nāwīya: rapporto, affiliazione spirituale tra il Profeta e il primo Imam fondato nella loro stessa preesistenza

niyāba 'amma: luogotenenza generale dell'Imam durante la Grande occultazione (941). Si tratta di una designazione generale e indiretta.

niyāba khāṣṣa: luogotenenza speciale dell'Imam fino alla Grande occultazione (941). Si tratta di una designazione specifica e diretta.

nubūwa: profezia intesa come l'insieme dei profeti e della Rivelazione; l'essoterico della *walāya*.

nubūwa aṣṭīya ḥaqīqīya: la profezia primordiale essenziale.

nubūwat al-ta'rīf: la profezia docente, notificante, quella dei nabī mursal, di grado inferiore rispetto alla *nubūwat al-tashrī'*.

nubūwat al-tashrī': la profezia legislatrice, con la missione (*risāla*) di enunciare una nuova legge divina (*sharī'a*) che abroghi la precedente. Portatori di una *nubūwat al-tashrī'* furono sette grandi profeti: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Davide, Gesù e Muhammad.

nufūdh: influenza.

nuṣra: adesione, sostegno.

qābil lil-tafwīd: delegabile.

qabīla: tribù.

qablīya: a priori.

qablīyāt al-faqīh: premesse del faqīh.

qaḍā': amministrazione della giustizia.

qaḍā' fī al-khuṣūmāt: sentenziare per dirimere le dispute.

qadr ilāhīy: predestinazione, predeterminazione divina.

qā'idat: regola.

qā'im al-qiyāma: l'annunciatore della Risurrezione, il dodicesimo Imam, l'Imam Mahdīy.

qanā'a: convinzione.

qānūn: legge positiva.

qarāba: consanguineità.

qawl ithm: parole peccaminose, diffusione della menzogna.

qayyim: esecutore di volontà.

qayyim al-qur'ān: "Custode del Libro", riferito agli Imam, colui che esplicita e trasmette ai suoi discepoli il senso nascosto delle Rivelazioni.

- qiyāda*: la posizione di guida.
- qiyāda ijtīmā'īya*: leadership sociale.
- qudra*: capacità.
- quraysh*: Quraysh, nome della tribù del Profeta.
- qurb*: vicinanza, prossimità.
- qūwa jabrīya*: forza coercitiva.
- rā'id* (pl. ruwwād): pioniere.
- raj'a*: ritorno dell'Imam, parusia.
- rasūl*: Messaggero.
- ra'īya*: sudditi, gregge.
- rijāl*: personaggi prominenti, trasmettitori sciiti.
- risāla*: messaggio, missione profetica.
- riwāyāt*: racconti, tradizioni.
- rūāt*: trasmettitori degli insegnamenti dell'Imam.
- rūḥ al-quds*: spirito santo, Angelo della Rivelazione (Gabriele), v. 'aql fa'āl.
- rūḥānīya*: spiritualità.
- rukṇ al-dīn*: pilastro della religione.
- rutba*: rango.
- ṣāhib*: detentore, proprietario.
- ṣāhib al-zamān*: signore del tempo; è l'epiteto del dodicesimo Imam, l'Imam "celato ai sensi ma presente al cuore".
- ṣāhib ḥaqqⁱⁿ*: titolare di un diritto.
- ṣaḥīfat al-madīna*: costituzione di Medina.
- salafīya*: salafismo.
- ṣalāḥ*: bontà, bene.
- ṣalāḥīyāt*: competenze, prerogative.
- ṣalāḥīyāt muḥlaqa*: poteri assoluti.
- ṣalāt*: preghiera canonica.
- salṭana*: sultanato, assolutismo.
- salṭana 'urfīya*: sultanato nell'accezione consueta.
- ṣawn al-dīn mi al-inḥirāf*: prevenire la religione dalla deviazione.
- sayṭara*: controllo, predominio.
- shar'*: v. *sharī'a*.
- shara'īya*: legalità, conformità alla *sharī'a*.
- sharf*: nobiltà.
- sharī'a*: legge divina, religione positiva; l'esoterico della *ḥaqīqa*.
- sharṭ mawḍū'īy*: condizione oggettiva.
- sharṭ wujūb*: condizione necessaria.
- shawka*: coraggio, spavalderia.
- shī'a*: Sciismo.
- shī'ī*: sciita.
- shūjū'īy*: lucro, avidità.
- shūrā*: consultazione.
- shurūṭ*: requisiti.
- ṣirāṭ mustaqīm*: retta Via.
- siyāsa*: politica.
- sulṭa*: autorità, potere.
- sulṭa al-idāra al-'amma*: potere dell'amministrazione pubblica.
- sulṭa ghaṣbīya*: autorità usurpatrice.
- sulṭa qaḍā'īya*: potere giudiziario.
- sulṭa qā'ima*: potere costituito.
- sulṭa tanfīdhīya*: potere esecutivo.
- sulṭa tashrī'īya*: potere legislativo.
- sulṭān*: sultano, dominatore.
- sulṭān al-zamān*: il sultano del momento.
- sulṭān jā'ir*: sultano ingiusto, usurpatore della legittima autorità dell'Imam.
- sulṭān zalūm*: sultano dispotico.

salṭana: potere che impone obbedienza.

sunna: l'insieme delle tradizioni inerenti il Profeta e gli Imam.

ṣuwarīy: formale, di immagine.

ta'addudīya minhajīya: pluralismo metodologico.

ta'ālī: trascendenza.

ta'ammur: esercizio del comando.

ṭā'ūt: atti di obbedienza.

ta'āwun: collaborazione.

ta'āyush: convivenza, coesistenza.

ṭabaqa: conformarsi.

tadbīrīy: gestionale

ṭābi' mut'ālīy: carattere trascendentale.

tafwīd ilāhīy: mandato divino.

taghallub: predominio, supremazia.

taghayyirāt: mutamenti.

taghyīb: rimozione.

tafsīr: commentario del Corano; esegesi letterale del testo che si fonda sulle scienze islamiche canoniche; primo grado dell'ermeneutica spirituale del Corano.

tafhīm: ermeneutica trascendente, il più alto grado dell'ermeneutica spirituale del Corano; lett. far comprendere.

taghyīb: rimozione.

ṭaghūt: potenti, governi iniqui.

taḥākum: appello, appellarsi.

taḥawwulāt al-wāqī': cambiamenti della realtà immanente.

taḥdīth: modernizzare.

taḥkīm: imposizione del comando.

taḥqīq: ricerca filosofica.

taḥrīf: errata rappresentazione.

tajāwuz: superamento.

taklīf: imposizione di un compito, un impegno; un'imposizione divina entro i limiti delle condizioni e della capacità personale.

takmīlīy lil-nubūwwa: complementare alla Profezia (riferito all'Imamato).

ta'tīm: la funzione iniziatrice di cui è investito l'Imam; lett. insegnamento.

tamāhī: identificazione.

ta'mīm: generalizzazione.

ta'mīn: garanzia, assicurazione.

tamthīl: rappresentanza.

tanṣīṣ: l'atto della chiarificazione e designazione divina.

tanzīl: la discesa della Rivelazione dal mondo superiore e si riferisce propriamente alla religione positiva, alla lettera della Rivelazione dettata dall'Angelo al Profeta; contr. *ta'wīl*.

tanzīmīy: organizzativo.

taqīya: dissimulazione precauzionale se sotto pericolo o minaccia; protezione della vera religione dai nemici, per mezzo del suo nascondimento, in circostanza in cui ci sia paura di uccisione, cattura o insulto.

taqnīn: codificazione.

taqrīr: approvazione tacita (nella discussione sulle fonti della legge).

taqsīm al-fay': redistribuire la ricchezza.

taqwā: devozione.

tarātubīya dustūrīya: gerarchia costituzionale.

tārīkh: storia.

tārīkhānīya: storicismo.

tasalluṭ: dispotismo.

tashayyu: fare professione di sciismo, iniziare a credere nello sciismo.

tashbīh: antropomorfismo.

tashkhīṣ al-mawḍūʿ: diagnosi della fattispecie.

tashrīʿ: legislativo.

tashwīh: distorsione.

taʿṣīl: conformità ai principi, ricondurre all'origine; processo di "indigenizzazione", fare proprio.

taslīm: riconoscimento.

taṭbīq al-sharīʿ: applicazione ed esecuzione delle disposizioni divine.

taʿthīr: effetto, influenza.

taʿfīl: agnosticismo, razionalismo agnostico.

tawāfuq: concordanza, compatibilità

tawālīn: successione continua, ininterrotta.

tawallī al-amr: successore al comando, essere investito del potere, assumere il comando, esercitare il comando.

tawāruth: ereditarietà.

taʿwīl: esegesi del *sensu spirituale* del Corano; grado intermedio dell'ermeneutica spirituale del Corano; lett. riportare q.cs. alla sua origine, al suo archetipo; funzione complementare al *tanzīl*.

tawthīq: autenticazione delle *manqūlāt*.

thawābit al-ʿaqīda: fondamenti della dottrina.

thunāʾīyat al-ẓāhirātīya: dualismo fenomenologico.

ūjūd al-nubūwa al-ʿamalīya: presenza attiva della Profezia.

ʿulūm naqlīya: scienze religiose trasmesse.

umawwīyūn: Omayyadi.

umma: la comunità islamica.

umūr al-dīn: faccende relative alla religione.

umūr al-dunyā: faccende relative alla mondanità.

ʿunwān: personificazione astratta, titolo, simbolo.

ʿurf: consuetudini, convenzioni sociali e pratiche comuni; linguaggio ordinario; il senso convenzionale e consuetudinario dei termini usati nelle operazioni sociali. È una delle più importanti fonti nel derivare le ingiunzioni giuridiche nell'intendimento imamita dell'*ijtihād sharʿī*.

ʿurfīyāt: potere secolare (in contrapposizione a *mashrūʿīyāt*).

uṣūl: principi della religione; tradizioni ricevute direttamente dagli Imam.

uṣūl al-fiqh: principi di giurisprudenza, basi teoriche della Legge. Includono le fonti tradizionali (Corano, Sunna e *ijmāʿ*) così come le fonti razionali basate sull'intelletto e la ragione (*ʿaql*).

uṣūlī: i giuristi imamiti che si basano sull'*uṣūl al-fiqh*. Il loro lavoro si basa soprattutto sull'uso delle facoltà della mente per derivare decisioni legali in maniera deduttiva.

usus naẓarīya: fondamenti teorici.

waḥdānīyat al-sulṭa: unicità dell'autorità.

waḥy: rivelazione per ispirazione divina; comunicazione divina; ispirazione e visione dell'Angelo, pertanto un'ispirazione più elevata del *ilhām*.

wājib: obbligo, dovere.

wājib al-ʿayn: obbligo individuale da adempiere personalmente.

wakīl: delegato fiduciario.

walāʾ: v. *walāya*.

walāya: lett. amicizia, protezione; l'Iniziazione spirituale; l'esoterico della *nubūwa*;

magistero iniziatico, direzione iniziatica dell'Imam che inizia ai misteri della dottrina; l'amicizia di cui Dio onora gli *'awliyā 'allāh* e che fa di essi le guide spirituali dell'umanità.

wālī (pl. *wulāt*): governatore, governante.

walīy (pl. *awliyā*): colui il quale detiene la *wilāya*.

walīy al-amr: colui investito di gestire gli affari ordinari della comunità.

walīy al-ḥukm: il giurista investito dell'autorità di amministrare la giustizia e il pubblico benessere.

walīy bil-niyāba: colui che detiene l'autorità tramite delega.

walīy mutlaq: l'autorità assoluta. Si riferisce a Dio e, in alcuni casi, al Profeta e agli Imam.

walīy allāh: ha valenza sia attiva che passiva, quindi Amico di Dio, Amanti di Dio e Amato da Dio; in senso stretto sono i profeti e gli Imam, élite dell'umanità alla quale l'ispirazione divina rivela i segreti divini; pl. *awliyā 'allāh*; v. *walāya*.

wāqī: realtà immanente.

wāqī 'mutaghayyir: realtà mutevole.

waṣīya: il testamento profetico spirituale assunto dagli Imam nella duplice conoscenza del *bāṭin* e dello *ẓāhir*.

wazā'if dīnīya: funzioni religiose.

wazā'ifat al-sulṭa: (pl. *wazā'if*): funzione dell'autorità.

wazā'ifa shumūlīya wa muṭlaqa: funzione olistica e assoluta.

wilā': successione, continuità, continuazione.

wilāya: autorità il cui possesso autorizza il possessore ad assumere una posizione di

responsabilità e gli conferisce il diritto a richiedere obbedienza secondo circostanze legali e razionali.

wilāya i 'tibarīya: autorità relativa che conferisce il diritto di legiferare ed eseguire il piano divino in terra.

wilāya ja 'līya i 'tibarīya: autorità assegnata relativa.

wilāya kullīya ilāhīya: sovranità, autorità divina totale.

wilāya takwīnīya: autorità di Dio che origina nella divinità. È assoluta, incondizionata e onnicomprensiva.

wilāyat al-ḥukm: l'autorità di giudicare su questioni che riguardano il benessere pubblico.

wilāyat al-nizām: l'autorità di gestire l'ordine pubblico.

wilāyat al-qaḍā': l'autorità di amministrare la giustizia.

wirātha: eredità.

wukalā': rappresentanti personali dell'Imam, delegati della sua autorità religiosa e funzionale.

yawm al-qiyāma: il Giorno della Resurrezione.

zabū'nīy: soggezione, codardia.

ẓāhir: l'essoterico; lett. apparente, manifesto, visibile; contr. *bāṭin*.

ẓāhirātīya: fenomenologia.

zakāt: elemosina canonica.

ẓann: congettura.

āūīĀİŪ ĤĥŞşTtDdZ

Bibliografia in lingua araba

I criteri di sistemazione della presente bibliografia sono due: 1) tipologia della fonte e 2) ordine alfabetico arabo. Per quanto riguarda questo secondo criterio, si è tenuto conto di tutte le consonanti e vocali brevi della lingua araba che appaiono nella traslitterazione. Per non intervenire invasivamente, la traslitterazione della bibliografia è tutta rigorosamente in caratteri minuscoli, essendo l'arabo una lingua priva di caratteri o indicazioni del maiuscolo.

Fonti primarie I – Scritti di 'Alī Fayyāḍ con riferimento alle questioni dell'autorità e del potere

a) Monografia

fayyāḍ 'alī, *naẓarīyāt al-sulṭa fī al-fikr al-siyāsīy al-shī'īy al-mu'āṣir*, (al-ṭab'a al-thānīya), silsilat al-dirāsāt al-ḥadārīya, markaz al-ḥadāra li-tanmīya al-fikr al-islāmīy, bayrūt 2010. [al-ṭab'a al-ūlā 2008]

b) Articoli su riviste e saggi

fayyāḍ 'alī, *infītāḥ al-majāl al-siyāsīy amāma al-faqīh. al-muḥaqqiq al-karakīy fī taṭawwur al-fiqh al-siyāsīy al-shī'īy*, 15/16-10-2003. [testo senza altri riferimenti recuperato presso il markaz al-istishārīy wa al-dirāsāt wa al-tawthīq]

fayyāḍ 'alī, *ayy ḥiwār ma'a al-gharb?*, al-ma'ārij, al-sana 15, al-'adad 6ḥ, 2005, bayrūt.

fayyāḍ 'alī, *ayy ḥiwār ma'a al-gharb. wa'y al-gharb min khilāl mafāhīm wa ittijāhāt ra'īsīya fī al-gharb al-mu'āṣir*, al-tawḥīd, al-'adad 101 (kharīf 1999), bayrūt.

fayyāḍ 'alī, *al-khiṭāb al-islāmīy: bayna al-ru'ya wa al-mashrū'*, al-maḥajja, al-'adad 19 (ṣayf-kharīf 2009), 105-110, bayrūt.

fayyāḍ 'alī, *siyādat al-sha'ab al-dīnīya fī khiṭāb al-qā'id al-khāmīnā'ī*, fī: majmū'a min al-bāḥithīn, *al-siyāda al-sha'abīya al-dīnīya. mu'ālajāt fī al-taṭbīq*, dār al-ma'ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2014, 45-63.

fayyāḍ 'alī, *al-muqāwama al-islāmīya fī al-janūb al-lubnānīy. qirā'a fī al-murtakazāt al-siyāsīya wa al-ijtimā'īya lil-tajriba*, majallat al-dirāsāt al-filasṭīnīya, mujallad 11, 'adad 43 (ṣayf 2000), bayrūt.

fayyāḍ 'alī, *al-muqāwama al-islāmīya fī al-janūb al-lubnānīy. qirā'a fī al-murtakazāt al-siyāsīya wa al-ijtimā'īya lil-tajriba*, al-tawḥīd, al-'adad 106-1, bidūn tārikh, bayrūt.

c) Articoli online senza precisi riferimenti bibliografici presenti sul sito internet di *al-markaz al-istishāri lil-dirāsāt wa al-tawthīq*

fayyāḍ ‘alī, *limādhā al-tamassuk bil-muqāwama ka-ḍarūra istrātījiya?*, 27-9-2005.

fayyāḍ ‘alī, *tajriba hizb allāh fi ḥall ishkālīya al-tanāquḍ bayna al-intimā’ al-waṭanīy wa al-binā’ al-iqlīmīy*, 7-11-2007.

fayyāḍ ‘alī, *taṭawwur al-masār al-fikrīy wa al-siyāsīy li-hizb allāh*, muḥāḍara fī khayma al-tawāṣul al-fikrīy wa al-siyāsīy lil-tayyār al-waṭanīy al-ḥurr, 2-1-2007.

fayyāḍ ‘alī, *al-muqāwama: naḥwa qawā’id naẓariya wa siyāsīya fī tajribat al-muqāwama wiḥḥat naẓar islāmīya*, nadwat al-ḥiwār al-qawmīy al-islāmīy, al-iskandarīya 9-12-2007.

fayyāḍ ‘alī, *al-muqāwama wa al-sulṭa wa al-mujtama’ : qirā’a fī ishkālīya al-waḥda al-waṭanīya. durūs mustafāda min tajribat al-muqāwama al-islāmīya*, 22-5-2003.

d) Articoli di quotidiani

fayyāḍ ‘alī, *istiqrār siyāsīy wa ḥirāk tanẓīmīy wa intikhābīy*, al-safīr 12-7-1998, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *al-islām al-muqāwim namūdhaj^{an}. al-dīn wa al-ṣirā’āt al-ijtimā’īya wa al-gharb*, al-safīr 25-12-200⁶, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *al-intifāḍa. mulāḥaẓāt bayna al-manṭiqayn al-siyāsīy wa al-tārīkhīy*, al-safīr 29-9-2001, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *andūnīsīā: ittifāq hilsinkī wa maṣḍāqīya al-ginirāl*, al-mustaqbal 6-9-2005, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *aiyy mawqi’ fī daw’ ishkālīyāt al-tawaḥḥud wa al-inqisām dākhil al-wāqi’ al-lubnānīy?*, al-safīr 11-6-1998, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *aiyy mawqi’ fī daw’ ishkālīyāt al-tawaḥḥud wa al-inqisām dākhil al-wāqi’ al-lubnānīy?*, al-’ahd 19-2-1999, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *ba’d al-tahrīr... istinhād al-wāqi’ al-qawmīy, al-muqāwama al-islāmīya fī janūb lubnān*, al-safīr 12-9-2000, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *al-tarkība al-ijtimā’īya – al-siyāsīya wa āfāq al-dawr*, al-safīr 26-11-1999, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *al-ḥarīrī wa al-muqāwama... «al-mu’ādala al-mumkina»*, al-safīr 17-1-2006, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *«hizb allāh» wa al-dawla. al-muwā’ama bayna al-istrātījiyā al-waṭanīya wa al-dawr al-iqlīmīy (1)*, al-safīr 18-9-2006, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *«hizb allāh» wa al-dawla. al-muwā’ama bayna al-istrātījiyā al-waṭanīya wa al-dawr al-iqlīmīy (2)*, al-safīr 19-9-2006, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *hizb allāh wa dawruhu fī tajdīd mafhūm al-siyāsa*, al-safīr 18-10-1999, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *hizb allāh wa al-muqāwama. al-durūs wa asi’lat al-mustaqbal*, al-muqāwama 6-2000, bayrūt.

- fayyāḍ ‘alī, *al-ḥiwār ḥawla al-muqāwama... fī daw’ ikhtilāf al-muqārabatayn al-islāmīya wa al-ūrūbīya* (1/2), al-balad 24-4-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-ḥiwār ḥawla al-muqāwama... fī daw’ ikhtilāf al-muqārabatayn al-islāmīya wa al-ūrūbīya* (2/2), al-balad 25-4-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-khalṭ bayna al-asās al-mawdū’īy wa alimtidād al-istrātījīy*, al-safīr 21-8-2003, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-khiṭāb al-islāmīy wa ittijāhāt al-taghyīr*, al-safīr 20-9-2003, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *dirāsa li-«ḥizb allāh» ‘an al-sarāyā al-lubnānīya li-muqāwamat al-iḥtilāl wa tarkībatiḥā al-ijtimā’īya. al-siyāsa wa āfāq dawriḥā*, al-anwār 5-12-1999, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-durūs wa asi’lat al-mustaqbal. muqāraba maḥmūmiya li-najāḥāt al-muqāwama*, al-safīr 10-5-2000, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-difā’ al-istrātījīy bi-waḥdā’if hujūmiya*, al-safīr 13-3-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *sabal li-‘iṣlāḥ qānūn al-intikhāb fī lubnān!*, al-liwā’ 25-6-2008, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *sāḥat ikhtibār li-ḥudūd al-qūwa al-amīrikīya*, al-nahār 30-5-2003, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *‘ām ‘alā al-tahrīr. mādhā ta’nī thaqāfat al-muqāwama? qirā’a fī al-mukawwināt al-siyāsīya wa al-ijtimā’īya bil-istinād ilā tajribat al-muqāwama al-islāmīya*, al-nahār 12-6-2001 bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *‘askarat al-‘awlama wa al-niẓām al-iqlīmīy* (1/2), al-balad 20-2-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *‘askarat al-‘awlama wa al-niẓām al-iqlīmīy* (2/2), al-balad 22-2-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *‘awdat ḥarakat ṭalibān al-qawwīya tuthīr al-khawf min fashal yumnā bihi al-gharb*, al-bayraq 5-10-2009, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-‘awlama thaqāfīy^{am}. ishkalīyāt al-dhāt wa al-ākhar* (1/2), al-balad 6-2-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-‘awlama thaqāfīy^{am}. ishkalīyāt al-dhāt wa al-ākhar* (2/2), al-balad 8-2-2004, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *qirā’a fī al-murtakazāt al-siyāsīya wa al-ijtimā’īya lil-tajriba*, al-safīr 11-9-2000, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-kātiyūshā... silāḥ istithnā’īy wa thābit. al-muqāwama ba’d al-‘adwān: al-thawābit wa al-mutaghiyyirāt*, al-nahār 2-7-1999, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī (muqābala), *kayfa taqūm dawla madanīya bi-marja’īya dīnīya. fikr «al-thawrāt» al-‘arabīya... muḥāwalat fahm ma yadūr fī ṣundūqihi al-aswad* (2), al-safīr 21-5-2011, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *al-muthaqqaf al-munāḍil wa al-fā’ilīya al-mujtama’īya*, al-liwā’ 1-3-2001, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *miṣr wa tūnis.. ma’ziq al-nūlībīrālīya wa imkān al-taghyīr fī al-‘ālam al-‘arabī*, al-safīr 4-2-2011, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *mu’ālaḥat lil-kitāb «hal yataghayyar al-‘arab?»*, al-safīr 8-11-2003, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *maḥmūm “al-waṭanīya al-lubnānīya” ba’d intihā’ al-iḥtilāl al-isrā’īlīy... al-mushkila laysat fī al-maḥmūm*, al-nahār 17-5-2000, bayrūt.
- fayyāḍ ‘alī, *min al-dawla al-rakhwa ilā al-dawla al-mustaqirra. ayy ṣīgha lil-dawla al-lubnānīya fī al-marḥala al-jadīda* [3], al-nahār 22-7-2005, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, “*al-muntadā*”... *ka-dīnāmīya ijtīmā’īya. lil-khurūj min al-wazīfa al-ta’zīmīya aw al-tahrīḍīya lil-muthaqqafīn*, al-nahār 19-9-2005, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *man ‘al-ḥijāb fī faransā bayna al-tawatturāt al-kāmina wa al-‘aqlānīya al-bannā’a*, al-safīr 22-12-2003, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *nahwa naẓarīya siyāsīya lil-taḥawwūlāt al-‘arabīya*, al-safīr 14-4-2011, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *wilāyat al-faqīh fī daw’ al-ijtimā’ al-siyāsī al-tārīkhī wa ‘azmat al-dawla al-ḥadītha*, al-‘ahd 5-6-1998, bayrūt.

fayyāḍ ‘alī, *wilāyat al-faqīh wa miḥwarīyat al-istiqrār wa al-tawāzun fī al-ijtimā’ al-siyāsī. al-siyāq al-tārīfī wa al-taḥaddiyāt al-rāhina*, al-‘ahd 19-11-1999, bayrūt.

e) Articoli biografici su ‘alī fayyāḍ

qabīṣīy fātin, *‘alī fayyāḍ al-āṭī min al-kitāb ilā al-majlis al-nuwāb: nā’ib li-awwal marra*, al-safīr 22-6-2009.

Fonti primarie II – Scritti di studio e approfondimento di intellettuali afferenti a Hezbollah

ṭaha ghassān fawzī, *shī‘at lubnān. al-‘ashīra – al-ḥizb – al-dawla (ba‘albak – al-hirmil namūdḥaj^{an})*, ma‘ahd al-ma‘ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2006.

ṭaha ghassān fawzī, *al-muwāṭana wa mashrū‘ al-dawla al-‘ādila fī lubnān*, fī: majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-muwāṭana wa al-dawla. muqārabāt wa ittijāhāt*, muntadā al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 2010, 45-78.

ṭaha ghassān fawzī, *al-nuhūd al-ḥaḍārīy fī fikr al-imām mūsā al-ṣadr*, ma‘ahd al-ma‘ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2007.

ṭaha ghassān fawzī, *hawwīyat lubnān. ‘inda al-kiyānīyīn – al-qawmīyīn – al-islāmīyīn*, al-markaz al-islāmīy lil-dirāsāt al-fikrīya, bayrūt 2009.

ṭaha ghassān fawzī, *wilāyat al-faqīh bayna tajribat al-jumhūrīya al-islāmīya al-irānīya wa tajribat ḥizb allāh*, fī: majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-islāmīyūn wa al-mushāraka fī mujtama‘ mutanawwi’*, muntadā al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 2010, 223-295.

ṣafīy al-dīn ḥāshim, *al-muqāwama wa mashrū‘ binā’ al-waṭan*, al-mu’tamar al-dā’im lil-muqāwama, bayrūt bidūn tārīkh

faḍl allāh ‘abd al-ḥalīm, *al-dawla fī muwājahat al-sharq al-awsaṭ*, 13-4-2004. [waraqa lā marāji’ ūkhrā lahā, al-mawjūda fī al-markaz al-istishārī lil-dirāsāt wa al-tawthīq]

faḍl allāh ‘abd al-ḥalīm, *al-mas’ala al-ijtimā’īya ‘inda ḥizb allāh: al-khiṭāb wa al-mumārasa*, waraqat ‘amal li-mu’tamar alḥiwār al-naqdīy bayna al-quwā al-mukhtalifa fikrīy^{an}, bayrūt 2009.

faḍl allāh ‘abd al-ḥalīm, *al-muqāwama fī lubnān. al-ru’ya al-waṭanīya wa al-mintaq al-ijtimā’īy*, 1-12-2006. [waraqa lā marāji’ ūkhrā lahā, al-mawjūda fī al-markaz al-istishārī lil-dirāsāt wa al-tawthīq]

- faḍl allāh ‘abd al-ḥalīm, *al-muqāwama wa al-tā’ifiya fī lubnān: iṭār lil-niqāsh*, al-safir 2-7-2011, bayrūt.
- faḍl allāh ‘abd al-ḥalīm, *al-muqāwama wa taṭbīq ittifāq al-tā’if min al-taswīya ilā al-iṣlāḥ*, waraqa ‘amal li-nadwa fī al-ma‘had al-ūrūbīy lil-baḥr al-abyaḍ al-mutawassīṭ, barshilūna 16-2-2009.
- qāsim na‘īm, *ḥizb allāh. al-minḥah – al-tajriba – al-mustaqbal. lubnān wa muqāwamatuhu fī al-wājiha*, (al-tab‘a al-thāmina) dār al-maḥajja al-baidā’, bayrūt 2011 (al-tab‘a al-ūlā 2002).
- qāsim na‘īm, *mujtama‘ al-muqāwama. idārat al-shahāda wa ṣinā‘a al-intiṣār*, dār al-ma‘ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2008.
- majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-islāmīyūn wa al-mushāraka fī mujtama‘ mutanawwi‘*, muntadā al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 2010.
- majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-dawla wa al-muqāwama fī zill al-awḍā‘ al-duwālīya al-rāhina*, dār al-ma‘ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2010.
- majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-siyāda al-sha‘abīya al-dīnīya. mu‘ālajāt fī al-taṭbīq*, dār al-ma‘ārif al-ḥikmīya, bayrūt 2014.
- majmū‘a min al-bāḥithīn, *al-muwāṭana wa al-dawla. muqārabāt wa ittijāhāt*, muntadā al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 2010.

Fonti primarie III – Articoli di quotidiani libanesi riportanti dichiarazioni di esponenti di Hezbollah

- abū asbar muḥammad, *naṣr allāh: muqāwamat al-fasād aṣ‘ab min muqāwamat al-iḥtilāl wa lan nasmaḥ fī majālisinā al-baladīya bi-ḡilm aw tamyyīz madhhabīy aw ‘ā’ilīy*, al-liwā’ 6-7-2004, bayrūt.
- bidūna mu‘allif, *ra‘ad yudhī‘ barnāmaj «ḥizb allāh» wa yu‘akkid aḥammīya qiyām iṣlāḥ shāmil: taṭwīr al-‘amal al-muqāwīm wa rafāḍa al-tawfīn wa qiyām afḍal ‘alāqa ma‘a sūrīā*, al-safir 7-4-2009, bayrūt.
- bidūna mu‘allif, *‘umrān yarudd min bayrūt ‘alā ṣufayr: dukhūlunā anqadh fī‘a min al-ifnā’*. “ḥizb allāh” yastamḥal ilghā’ al-tā’ifiya al-siyāsīya, al-nahār 30-9-2000, bayrūt.
- bidūna mu‘allif, *naṣr allāh yudhī‘ wathīqat ḥizb allāh al-siyāsīya: al-dīmuqrātīya al-tawāfuqīya tabqā qā‘idat asās lil-ḥukm fī lubnān li‘annahā al-tajsīd al-fa‘līy li-rūḥ al-dustūr wa li-jawhar mīthāq al-‘aysh al-mushtarak*, al-ṣayyād 4-12-2009, bayrūt.
- bidūna mu‘allif, *naṣr allāh yu‘arriḍ wathīqat «ḥizb allāh»: al-ijmā‘ al-waṭanīy ‘alā al-muqāwama kāna sharṭ kamāl wa lam yakun sharṭ wujūd. laysa ladaynā ‘adū fī lubnān wa musta‘iddūna lil-ta‘āwun ma‘a al-kull li-‘injāḥ hadhihi al-ḥukūma wa ‘injāz awlawīyātihā*, al-safir 1-12-2009, bayrūt.
- bidūna mu‘allif, *naṣr allāh: al-tā’ifiya asās al-mushkila wa baqā’ al-wujūd al-sūrīy ḍamānat al-salām al-ahlīy*, al-safir 29-9-2000, bayrūt.
- al-ghurayyib fansān, *ma‘ziq “ḥizb allāh” bayna wilāyat al-faqīh wa mashru‘ al-dawla al-waṭanīya!*, al-nahār 21-1-2008, bayrūt.

Fonti primarie IV – Testi sciiti imamiti di interesse sulle questioni dell'autorità e del potere

baqqāl 'abd al-ḥusayn muḥammad 'alī, *al-imāma ḥattā wilāyat al-faqīh*, wizārat al-irshād al-islāmīy, ṭahrān 1402 hijrī.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *a'immat ahl al-bayt wa dawruhum fī taḥṣīn al-risāla al-islāmīya*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣīya lil-shahīd al-ṣadr, 1432 hijrīy.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *ikhtarnā la-ka*, dār al-zahrā', bayrūt 1975.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-islām yaqūd al-ḥayāt*, (al-ṭaba'a 3) dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 2011.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *iqtiṣādunā*, (al-ṭaba'a 20) dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1987.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *ahl al-bayt. tanawwu' adwār wa waḥdat hadaf*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt bidūna tārīkh (maktūb aṣlīy 1388 hijrīy).

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *baḥth ḥawla al-mahdī*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1977.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *buhūth fī sharḥ al-'urwa al-wuthqā*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1988.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-bank al-lāribawīy. uṭrūḥa lil-ta'rīd 'an al-ribā wa dirāsāt li-kāffat awjuh nashātāt al-bunūk fī daw' al-fiqh al-islāmīy*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1994.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-tashayyu' wa al-islām. baḥth ḥawla al-wilāya*, (al-ṭaba'a 2) dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1979 (al-ṭaba'a al-ūlā 1977).

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *durūs fī 'ilm al-uṣūl*, dār al-kitāb al-lubnānīy – dār al-kitāb al-miṣrīy, bayrūt – al-qāhira 1978.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *ghāyat al-fikr fī uṣūl al-fiqh. mabāḥith al-ishtighāl*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1988.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-fatāwā al-wāḍiḥa wiḥq^{an} li-madhhab ahl al-bayt*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣīya lil-shahīd al-ṣadr, 1422 hijrīy.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *fadak fī al-tārīkh*, qism al-dirāsāt al-islāmīya, bidūn makān wa lā tārīkh.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *falsafatunā*, (al-ṭaba'a 3) dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 2009.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-majmū'a al-fiqhīya*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣīya lil-shahīd al-ṣadr, 1426 hijrīy.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *muḥādarāt ta'sīsīya*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣīya lil-shahīd al-ṣadr, 1430 hijrīy.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-madrasa al-qur'ānīya*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣīya lil-shahīd al-ṣadr, 1421 hijrīy.

bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-mursil – al-rasūl – al-risāla*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1992.

- bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *al-ma'ālim al-jadīda lil-uṣūl*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣiyya lil-shahīd al-ṣadr, 1421 hijrīy.
- bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *muqaddimāt fī al-tafsīr al-mawdū'ī lil-qur'ān*, dār al-tawjīh al-islāmīy, bayrūt-kuwayt biduna tarīkh.
- bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *minḥāj al-ṣāliḥīn*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣiyya lil-shahīd al-ṣadr, 1425 hijrīy.
- bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *nash'a al-tashayyu' wa al-shī'a*, markaz al-ghadīr, bayrūt 2011.
- bāqir al-ṣadr al-sayyid muḥammad, *wamaḍāt*, markaz al-abḥāth wa al-dirāsāt al-takhaṣṣuṣiyya lil-shahīd al-ṣadr, 1428 hijrīy.
- ḥarīrī al-shaykh ismā'īl, *al-wilāya al-takwīnīya*, dār al-walā', bayrūt 2003.
- al-khabbāz al-sayyid munīr al-sayyid 'adnān, *mīthāq al-imāma fī ayāt al-wilāya*, biduna nāshir wa makān, 2013.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ijtihād wa al-taqlīd*, mu'assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1997.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ādāb al-ma'nawīya lil-ṣalāt*, mu'assasat al-a'lamīy lil-maṭbū'āt, bayrūt 1986.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-arba'ūn ḥadīth^{an}*, ta'rīb muḥammad al-gharawīy, dār zayn al-'ābidīn, bayrūt 2010.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-istiṣḥāb*, mu'assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1996.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *anwār al-hidāya fī al-ta'līq 'alā al-kifāya*, mu'assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1994.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *taḥrīr al-wasīla*, safārat al-jumhūrīya al-islāmīya al-irānīya bi-dimashq, 1998.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-tawḥīd wa al-fītra*, markaz al-imām al-khumayni al-thaqāfīy, bidūn makān, bidūn tarīkh.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-jihād al-akbar aw jihād al-naḥs*, mu'assasat tanzīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 2004.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ḥukūma al-islāmīya*, durūs fiqhīya ilqāhā 'alā ṭullāb 'ulūm al-dīn fī najaf al-ashraf taḥta 'anwān «wilāyat al-faqīh», 1970.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *riyādat al-fiqh al-islāmīy wa mutaṭallabāt al-'aṣr*, dār al-hādīy, bayrūt 1992.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-shabāb fī fikr al-imām al-khumayni*, tarjama al-shaykh aḥmad wahhabīy, dār al-walā', bayrūt 2006.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-ṭalb wa al-irāda*, tarjama wa sharḥ sayyid aḥmad fahrī, bidūn makān wa tarīkh.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-qur'ān bāb ma'rifat allah*, dār al-mahajja al-baidā', bayrūt 2005.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-qadīya al-filasṭīnīya*, dār al-wasīla, bayrūt 1996.

- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-kalimāt al-qīṣār. mawā'iz wa ḥukm*, dār al-wasīla, bayrūt 1995.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *mukhtārāt min aqwāl al-imām al-khumaynī*, tarjamat muḥammad jawwād al-mahdī, markaz i'lām al-dhikrā al-thālitha li-intiṣār al-thawra al-islāmīya fī irān, bidūn makān, 1982.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-maẓāhir al-raḥmānīya. rasā'il al-imām al-kumaynī al-irfānīya*, mu'assasat tanẓīm wa nashr turāth al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1995.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *al-nīya wa al-ikhlāṣ*, dār al-maḥajja al-baidā', bayrūt 2005.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *tafsīr āyat al-basmala. muḥāḍarāt ma'rifiya*, dār al-hādī, bayrūt 1992.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *junūd al-'aql wa al-jahl*, ta'rīb al-sayyid aḥmad al-fahrī, mu'assasat al-a'lamīy lil-maṭbū'āt, bayrūt 2001.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *sanawāt arba' min al-thawra wa al-'aṭā'*, bidūn nāshir, bidūn makān, bidūn tārikh.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *kashf al-asrār*, bidūn nāshir, bidūn makān, bidūn tārikh.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *kitāb al-bī'*, mu'assasat tanẓīm wa nashr athār al-imām al-kumaynī, ṭahrān 1421 h.
- al-khumaynī al-sayyid rūḥ allāh, *miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa al-wilāya*, mu'assasa al-a'lamīy lil-maṭbū'āt, bayrūt 2006.
- shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *dirāsāt fī nahj al-balāgha* (al-ṭaba'a 2), dār al-zahrā', bayrūt 1972 (al-ṭaba'a al-ūlā: al-najaf 1956).
- shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *al-'almānīya*, al-mu'assasa al-jamā'iya lil-dirāsāt wa al-nashr wa al-tawzī', al-kuwayt 1983.
- shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *fī al-ijtimā' al-siyāsī al-islāmī. al-mujtama' al-siyāsī al-islāmī. muḥāwalat ta'sīl fiqhī wa tārikhī* (al-ṭaba'a 2), al-mu'assasa al-dawlīya lil-dirāsāt wa al-nashr, bayrūt 1999.
- shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *al-muqāwama fī al-khiṭāb al-fiqhī al-siyāsī*, al-mu'assasa al-dawlīya lil-dirāsāt wa al-nashr, bayrūt 1998.
- shams al-dīn ayyāt allāh al-shaykh muḥammad mahdī, *nizām al-ḥukm wa al-idāra fī al-islām* (al-ṭaba'a 7), al-mu'assasa al-dawlīya lil-dirāsāt wa al-nashr, bayrūt 2000 (al-ṭaba'a al-ūlā 1955).
- al-shīrāzī al-sayyid muḥammad al-ḥusaynī, *al-wilāya al-takwīnīya wa al-tashrī'iya lil-ṣadīqa al-ṭāhira*, hay'a muḥammad al-amīn, bayrūt 2002.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *risālat al-wilāya*, dār al-ta'āruf lil-maṭbū'āt, bayrūt 1987.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-shī'a fī al-islām*, dār al-walā', bayrūt 2013.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-'aqā'id al-islāmīya*, dār al-ta'āruf lil-maṭbū'āt, bayrūt 2002.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *'ilm al-imām*, dār al-maḥajja al-bayḍā', bayrūt 2010.

- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *'alī wa al-falsafa al-ilāhīya*, dār al-wa'ī, bidūna makān wa tārikh.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-qur'ān fīl-islām*, ta'rib al-sayyid aḥmad al-ḥusaynī, bidūna makān wa taārikh.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *majmu'a rasā'il al-'allāma al-ṭabaṭabā'ī*, taḥqiq al-shaykh ṣabāḥ al-rabī'ī, maktabat fadak li-aḥyā' al-turāth, qom 2007.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *al-mīzān fī tafsīr al-qur'ān*, dār al-ta'āruf lil-matbū'āt, bayrūt 1997.
- al-ṭabaṭabā'ī al-sayyid muḥammad ḥusayn, *maqālāt ta'sīsīya fī al-fikr al-islāmīy*, ta'rib khālīd tawfīq, mu'assasat um al-qurā lil-taḥqīq wa al-nashr, 1415 hijrīy.
- al-'āmalīy al-shaykh mālik muṣṭafā wahabīy, *al-wilāya wa al-marja'īya. takāmul am tanāfus?*, dār al-hādī, bayrūt 2005.
- kaḍīvar al-shaykh mohsen, *naḍhariyāt al-dawla fī al-fiqh al-shī'ī (ma'a muqaddima naqdīya)*, tarjama al-duktūr al-shaykh muḥammad shaqīr, dār al-hādīy, bayrūt 2004.
- maṭharī al-shahīd al-shaykh murtaḍā, *qaḍāyā al-jumhūrīya al-islāmīya*, dār al-hādīy, bayrūt 1981.
- al-nā'inī al-muḥaqqiq muḥammad ḥusayn, *tanbīh al-umma wa tanzīh al-milla*, ta'rib 'abd al-ḥasan āl najaf, dār al-kitāb al-lubnānīy lil-ṭabā'a wa al-nashr wa al-tawzī', bayrūt 2012.

Fonti primarie IV – Documenti politici, programmi elettorali e dichiarazioni di Hezbollah

- ḥizb allāh, *al-risāla al-maftuḥa allatī wajjahahā ḥizb allāh ilā al-mustaḍ'afīn fī lubnān wa al-'ālam*, bayrūt 16-2-1985.
- ḥizb allāh, *al-wathīqa al-siyāsīya li-ḥizb allāh*, bayrūt 30-11-2009.
- ḥizb allāh, *al-barnāmaj al-intikhābīy li-ḥizb allāh fī al-intikhābāt al-niyābīya lil-'ām 1992*, al-'ahd 1992-7-7, bayrūt.
- ḥizb allāh, *al-barnāmaj al-intikhābīy li-ḥizb allāh fī al-intikhābāt al-niyābīya lil-'ām 1996*, al-'ahd 20-8-1996, bayrūt.
- ḥizb allāh, *al-barnāmaj al-intikhābīy li-ḥizb allāh fī al-intikhābāt al-niyābīya lil-'ām 2000*, al-'ahd 18-8-2000, bayrūt.
- ḥizb allāh, *al-barnāmaj al-intikhābīy li-ḥizb allāh lil-intikhābāt al-niyābīya 2009*, bayrūt.
- ḥizb allāh, *al-kitāb al-sanawīy 1995-1996*, al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq, bayrūt 1997.
- ḥizb allāh, *al-kitāb al-sanawīy 1997*, al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq, bayrūt 1998.
- ḥizb allāh, *al-kitāb al-sanawīy 1998*, al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq, bayrūt 1999.
- ḥizb allāh wa al-ṭayyār al-waṭanīy al-ḥurr, *wathīqat al-tafāhum bayna ḥizb allāh wa al-ṭayyār al-waṭanīy al-ḥurr*, bayrūt 6-2-2006.

al-maktab al-siyāsī li-hizb allāh, *wathīqat al-ṭāʾif – dirāsāt fī al-maḍmūn*, iʿdād liġnat al-tahlīl wa al-dirāsāt, bayrūt.

Fonti primarie V – Accordi fondanti e leggi elettorali dello Stato libanese (dall'indipendenza)

al-dustūr al-lubnānīy al-ṣādir fī 23-5-1926 maʿ jamīʿ taʿ dīlātihi.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1943, qarār ʿadad (F.C./312) ṣādir bi-tārīkh 31-7-1943.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1950, ṣādir bi-tārīkh 10-8-1950, wa jaduwal raqam 1 “tawzīʿ al-maqāʿid al-niyābīya ḥasab al-manātiq al-intikhābīya”, mulḥaq lil-qānūn al-ṣādir fī 10-8-1950.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1952, taʿdīl qānūn 10-8-1950 bimūjib al-marsūmīn al-ishtirāʿīn raqam 6 tārīkh 4-11-1952 wa raqam 7 tārīkh 12-11-1952.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1957, qānūn 24-4-1957, bitaʿdīl qānūn intikhāb aʿḍāʾ al-majlis al-niyābīy.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1960, qānūn ṣādir fī 26-4-1960, wa jaduwal “tawzīʿ al-maqāʿid al-niyābīya ḥasab al-manātiq al-intikhābīya”, mulḥaq bimūjib al-qānūn raqam 171 tārīkh 6-1-2000.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1992, qānūn raqam 154 tārīkh 22-7-1992, “taʿdīl baʿaḍ aḥkām qānūn intikhāb aʿḍāʾ majlis al-nuwāb wa taʿdīlātihi”, wa jaduwal raqam 1 “al-marākiz al-niyābīya fī ah-dawāʾir al-intikhābīya”.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 1996, qānūn raqam 587 tārīkh 13-8-1996, “taʿdīl baʿaḍ aḥkām qānūn intikhāb aʿḍāʾ majlis al-nuwāb al-ṣādir bitārīkh 26-4-1960 wa taʿdīlātihi”, wa jaduwal “al-marākiz al-niyābīya fī ah-dawāʾir al-intikhābīya”.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 2000, qānūn raqam 171 tārīkh 6-1-2000, al-muʿaddal bimūjib al-qānūn raqam 192 tārīkh 24-5-2000 wa al-qānūn raqam 694 tārīkh 24-8-2005, wa jaduwal raqam 1 “al-marākiz al-niyābīya fī ah-dawāʾir al-intikhābīya”, ulḥiqa bimūjib al-aʿnūn raqam 25 tārīkh 8-10-2008.

qānūn al-intikhābāt al-niyābīya al-lubnānīya 2008, qānūn raqam 25 tārīkh 8-10-2008, al-muʿaddal bimūjib al-qānūn raqam 59 tārīkh 27-12-2008, wa jaduwal murfaq “ʿadad al-maqāʿid al-niyābīya wa tawzīʿuhā ʿalā al-ṭawāʾif biḥasab al-dawāʾir al-intikhābīya”.

wathīqat al-wiṭḥāq al-waṭanīy al-lubnānīy allatī aqarraḥā al-liqāʾ al-niyābīy fī madīnat al-ṭāʾif bil-mamlaka al-ʿarabīya al-saʿūdīya bi-tārīkh 22-10-1989 wa allatī ṣaddaqahā majlis al-nuwāb fī jalsat al-munʿaqida fī al-qalīʿāt bi-tārīkh 5-11-1989.

Fonti secondarie I – Monografie

a) Sciismo politico

- ibrahīm fu'ād, *al-faqīh wa al-dawla. al-fikr al-siyāsī al-shī'ī*, dār al-kunūz al-adabīya, bayrūt 1998.
- barakāt al-shaykh akram, *wilāyat al-faqīh bayna al-badāha wa al-ikhtilāf*, bayt al-sirāj lil-thaqāfa wa al-nashr, balā makān 2012.
- al-sharīf māhir, *taṭawwur maḥmūd al-jihād fī al-fikr al-islāmī*, dār al-madā, dimashq 2008.
- sharī' atī ruh allāh, *fiqh al-ta'āyush: ghayr al-muslimīn fī al-mujtama' al-islāmī. huqūquhum wa wājibātuhum*, markaz al-ḥadāra li-tanmīya al-fikr al-islāmī, bayrūt 2009.
- kūthrānī wajih, *bayna fiqh al-iṣlāh al-shī'ī wa wilāyat al-faqīh. al-dawla wa al-muwāṭana*, dār al-nahār lil-nashr, bayrūt 2007.
- muqallid muḥammad 'alī, *al-shī'īya al-siyāsīya. baḥth fī mu'awwīqāt binā' al-dawla*, al-dār al-'arabīya lil-'ulūm al-nāshirūn, bayrūt 2012.

b) Hezbollah

- asadāllahī mas'ūd, *al-islāmīyūn fī mujtama' ta'addudīy. ḥizb allāh fī lubnān namūdḥaj^{an}*, markaz al-istishārāt wa al-buḥūth, bayrūt 2004.
- barkūfītsh dānī, *hal yumkin qaṭ' ru'ūs al-hīdrā? ma'raka id'āf ḥizb allāh*, maktaba al-shurūq al-dwalīya, al-qāhira 2009.
- ja'īt hishām, *al-fitna. jadalīyat al-dīn wa al-siyāsa fī al-islām al-mubakkir*, tarjama khalīl aḥmad khalīl, dār al-ṭalī'a, bayrūt, 1995.
- ḥashīshū nihād, *al-aḥzāb fī lubnān, markaz al-dirāsāt al-istrātījīya wa al-buḥūth wa al-tawthīq*, bayrūt 1998.
- al-khāzan farīd, *al-aḥzāb al-siyāsīya fī lubnān: ḥudūd al-dīmūqrāṭīya fī al-tajriba al-ḥizbīya*, al-markaz al-lubnānīy lil-dirāsāt, bayrūt 2002.
- khalīfa nabīl, *jūbūlītīk lubnān. al-istrātījīya al-lubnānīya. baḥth jū-siyāsīy fī wāqi' lubnān wa dawruhu wa mustaqbaluhu wa maṣīruhu*, markaz bīblūs lil-dirāsāt wa al-abḥāth, jībāyl (bīblūs) 2008.
- ḍāhir nasīm, *'an al-aḥzāb wa al-dawla fī lubnān*, dār al-nahār wa al-nashr, bayrūt 2008.
- zahr al-dīn ṣāliḥ, *al-ḥarakāt wa al-aḥzāb al-islāmīya wa fahm al-ākhr*, dār al-sāqī, bayrūt 2012.
- sayyid ruḍwān, *al-jamā'a wa al-mujtama'a wa al-dawla: sulṭa al-īdūlūjīā fī al-majāl al-siyāsī al-'arabī al-islāmī*, dār al-kitāb al-'arabīy, bayrūt 1997.
- 'ābid al-jābarīy muḥammad, *al-dīn wa al-dawla wa taṭbīq al-sharī'a*, markaz dirāsāt al-waḥda al-'arabīya, bayrūt 1996.
- al-'ashmāwīy muḥammad sa'īd, *al-islām al-siyāsīy*, sīnā lil-nashr, al-qāhira 1992.

faḍl allāh ḥasan, *al-khiyār al-ākhr. ḥizb allāh: al-sīra al-dhātīya wa al-mawqif*, dār al-hadīy, bayrūt 1994.

kūthranī wajih, *al-faqīh wa al-sulṭān*, dār al-rashd, bayrūt 1989.

al-madanīy tawfīq, *amal wa ḥizb allāh fī ḥalbat al-mujābahāt al-maḥallīya wa al-iqlīmīya, al-ahlīy lil-tibā'a wa al-nashr wa al-tawzī'*, dimashq 1999.

c) Storia del confessionalismo politico libanese

ṭarābulusīy fawwāz, *tārīkh lubnān al-ḥadīth. min al-imāra ilā ittifāq al-ṭā'if*, (al-tab'a 3) riyāḍ al-rayyis lil-kutub wa al-nashr, bayrūt 2011 (al-tab'a al-ūlā 2008).

ṭarābulusīy fawwāz, *ṣilāt balā wuṣal. mishāl shīḥā wa al-īdyūlūjīyā al-lubnānīya*, riyāḍ al-rayyis lil-kutub wa al-nashr, bayrūt 1999.

taqīy al-dīn sulaymān, *al-mas'ala al-ṭā'ifīya fī lubnān. al-judhūr wa al-taṭawwur al-tārīkhīy*, dār ibn khaldūn, bayrūt 1997.

ṭayy muḥammad, kamīl ḥabīb, 'alī ḥasūn, *al-tawāfuqīya: al-naẓarīya wa taṭbīquhā fī lubnān*, al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq, bayrūt 2011.

dāghir albīr, *ḥawla binā' al-dawla fī lubnān*, al-markaz al-lubnānīy lil-dirāsāt, bayrūt 2008.

'ātif 'aṭīya, *al-dawla al-mu'ājjala. dirāsa fī mu'awwiqāt nushū' al-dawla wa al-mujtama' al-madanīy fī lubnān*, bīsān lil-nashr wa al-tawzī' wa al-i'lām, bayrūt 2000.

'āmil mahdīy, *fī al-dawla al-ṭā'ifīya*, (al-tab'a 2) dār al-fārābīy, bayrūt 2003 (al-tab'a al-ūlā 1986).

'abd fatūnīy (?) 'alī, *tārīkh lubnān al-ṭā'ifīy*, dār al fārābīy, bayrūt 2013.

faghālīy (?) kimāl, *al-ṭawā'if fī lubnān. qirā'a dīmughrāfīya*, mukhtārāt, al-zalqā (lubnān) 2002.

majmū'a min al-dārisyyin, *taṭwīr al-mujtama' al-siyāsīy al-lubnānīy: muqārabāt qānūnīya-siyāsīya. al-niẓām al-intikhābīy al-nisbīy. tanẓīm al-aḥzāb al-lāmarkazīya al-idārīya. faṣl al-niyāba 'an al-wizāra*, al-markaz al-istishārīy lil-dirāsāt wa al-tawthīq, bayrūt 1997.

manṣūr albīr, *al-inqilāb 'alā al-ṭā'if*, dār al-jadīd, bayrūt 1993.

naṣṣār (?) nāṣīf, *naḥwa majtama' jadīd. muqaddimāt asāsīya fī naqd al-mujtama' al-ṭā'ifīy*, (al-tab'a 5) dār al-ṭalī'a, bayrūt 1995 (al-tab'a al-ūlā 1970, dār al-nahār).

Raccolte di ḥadīth sciite imamite (al-kutub al-arba'a e biḥār al-anwār)

al-ṣadūq al-shaykh abī ja'far muḥammad bin 'alī bin al-ḥusayn bin bābūya al-qumīy, *man lā yaḥḍuruh" al-faqīh* (4 mujalladat), mu'assasat al-a'lamīy lil-matbū'āt, bayrūt 1986.

shaykh al-ṭā'ifa abī ja'far muḥammad bin al-ḥasan al-tūsī, *al-istibṣār fīmā ikhtalafa min al-akhbār*, mu'assasat al-a'lamīy lil-matbū'āt, bayrūt 2005.

shaykh al-ṭā'ifa abī ja'far muḥammad bin al-ḥasan al-tūsī, *tahdhīb al-aḥkām* (10 mujalladāt), dār al-kutub al-islāmīya, tahrān 1390 hijrīy.

al-kulaynīy al-shaykh muḥammad bin ya‘qūb, *al-kāfī* (8 mujalladāt), manshūrāt al-fajr, bayrūt 2007.

al-majlīsīy al-‘allāma al-shaykh muḥammad bāqir, *biḥār al-anwār al-jāmi‘a li-darar akhbār al-a‘imma al-aḥbār ‘alayhim al-salām*, manshūrāt mu‘assasat al-a‘lamīy lil-maṭbū‘āt, karbalā’ 2008.

Opere generali

al-bayān fī tafsīr mufradāt al-qur’ān, jama‘īya al-qur’ān al-karīm lil-tawjīh wa al-ishāra, bayrūt 2011.

al-qur’ān al-karīm, mu‘assasat al-a‘lamīy lil-maṭbū‘āt, bayrūt 2010.

nahj al-balāgha (lil-imām amīr al-mu‘minīn ‘alī bin abī ṭālib ‘alayhi al-salām), sharaḥ al-shaykh muḥammad ‘abruḥ, mu‘assasat al-a‘lamīy lil-maṭbū‘āt, bayrūt 1993.

khalīl aḥmad khalīl, *mu‘jam al-muṣṭalahāt al-falsafīya*, dār al-fikr al-lubnānīy, bayrūt 1995.

Bibliografia in lingue europee

Fonti primarie – Monografie

- ABĪ ṬĀLIB ‘Alī, *Lettera a Mālik al-Ashtar. Il governo dal punto di vista islamico*, traduzione dall’arabo di Damiano ‘Abbas Di Palma, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone (CS) 2012.
- BĀQIR AL-ṢADR Muḥammad, *Lessons in Islamic Jurisprudence*, translated by Roy Parviz Mottahedeh, 2nd ed., Oneworld, Oxford 2005 [1st ed. 2003]. [original arabic version: *durūs fī ‘ilm al-uṣūl*, dār al-kitāb al-lubnānīy, bayrūt 1978].
- DI PALMA Damiano ‘Abbas, *Esegesi della sura Yā Sīn*, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone (CS) 2011.
- DI PALMA Damiano ‘Abbas, *La gnosi islamica*, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone (CS) 2013.
- MOUSSAWI Ibrahim, *Shi'ism and the Democratisation Process in Iran, With a Focus on Wilayat al-Faqih*, SAQI, London 2011.
- IMANI Sayyed Kamāl Faghīh, *La Retta Via. Tradizioni del profeta Muhammad e della sua immacolata Famiglia*, tradotto da Mostafā Bakhshkon, Centro di Studi Islamici “Imam Amiru-l-mu’minīn Alī”, Isfahan 2000.
- HOSSEYNI Seyyed Mojtāba, *Norme islamiche: domande e risposte. Responsi giuridici degli ayatullah al-udhma Kamenei e Sistani*, traduzione di Hanieh Tarkian, Associazione Islamica “Imam Mahdī”, s.d. 2013.
- JA‘FAR Sayyed Hosseini, *Conoscere il Nahju-l-Balagh*, tradotto da Mostafā Bakhshkon Milani, dār al-thaqalayn, tehrān s.d.
- JAFRI Sayyid Husayn Muhammad, *The Origins and Early Development of Shi’a Islam*, Librarie du Liban, Beirut 1979.
- KHOMEINI Ruhollah, *Citazioni dai discorsi dell’Imam Khomeini*, 2^a ed., Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1983.
- KHOMEINI Ruhollah, *Fundamentals of the Islamic Revolution. Selections from the Thoughts and Opinions of Imam Khomeini*, translated and edited by M. J. Khalili and S. Manafi Anari, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Work, Tehran s.d.
- KHOMEINI Ruhollah, *Islam and Revolution*, translated by Hamid ALGAR, Mizan Press, Berkeley 1981.
- KHOMEINI Ruhollah, *Islamic Government. The Governance of the Jurist*, translated by Hamid ALGAR, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Work, Tehran s.d. [trad. it. *Il governo islamico. O l’autorità spirituale del giuriconsulto*, traduzione dal persiano di Alessandro Cancian, Il Cerchio, Rimini 2006].
- KHOMEINI Ruhollah, *Il segreto della preghiera*, tradotto da Ruhullah Roberto Arcadi e Mahbube Mina in Arcadi, The Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini’s Work, Tehran 2008.

- MILANI Mustafà Amin (ed.), *La Parola di Alì. Le sentenze brevi del Nahju-l-balāghah*, Assemblea Mondiale dell'Ahlulbayt, Tehran 2006.
- MUTAHHARI Morteza, *La guida e il magistero*, traduzione di B. Khaled, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1987.
- MUTAHHARI Murtadà, BAQIR AL-SADR Muhammad, *L'Imam occulto*, traduzione di 'Abdu 'l-Hādī, Centro Culturale Islamico Europeo, Roma 1987.
- NOE Nicholas (ed.), *Voice of Hizbullah. The Statements of Sayyed Hassan Nasrallah*, Verso, Usa 2007.
- QASSEM Naim, *Hizbullah. The Story from Within*, translated by Dalia Khalil, SAQI, London 2010.
- AL-SADUQ Shaykh, *Le qualità degli Sciiti*, a cura di Damiano 'Abbas Di Palma, Irfan Edizioni, San Demetrio Corone (CS) 2010.
- SHIRAZI Sadr al-Dīn, *Il libro dei penetrati*, traduzione dall'arabo e note di Bartolomeo Pirone, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 2010.
- TABANO Eugenio (ed.), *La via spirituale. Invito e Introduzione. Rūhollāh Mūsawī Khomeynī, Lettera al figlio; Mortazā Motahhari, Introduzione alla gnosi*, traduzione di Paolo Cecchetto, Semar, Roma 2002.
- TABATABA'I Allamah Sayyid Muhammad Husayn, *Compendio della dottrina islamica. I principi, l'etica, le norme*, a cura di Mostafā Bakhshkon, Associazione Mondiale dell'Ahlulbait, s.n.t.
- TABATABA'I Allamah Sayyid Muhammad Husayn, *Shi'a*, translated by Sayyid Husayn NASR, Ansarian Publications, Qom s.d.
- VAEZI Ahmad, *Shia Political Thought*, Islamic Centre of England, London 2004.
- YAZDI Ayatullah Muhammad Taqi Misbah, *A cursory Glance at the Theory of Wilāyat al-Faqīh*, translated by Mansoor Limba, Ahl al-Bayt World Assembly, s.l. 2010.
- YAZDI Ayatullah Muhammad Taqi Misbah, *Islamic Political Theory. Volume 1. (Legislation)*, translated by Mansoor Limba, Ahl al-Bayt World Assembly, s.l. 2008.
- YAZDI Ayatullah Muhammad Taqi Misbah, *Islamic Political Theory. Volume 2. (Statecraft)*, translated by Mansoor Limba, Ahl al-Bayt World Assembly, s.l. 2008.
- ZADEH Akbar Asad Ali, *Wilāyat al-Faqīh. The Governance of the Jurist*, translated by Ali Shaheed Muhammad, Islamic Publishing House, Canada 2010.

Fonti primarie I – Articoli, interviste e monografie di 'Alī Fayyād

- FAYYAD Ali, *Fragile States: Dilemmas of Stability in Lebanon and the Arab World*, Intrac, Oxford 2008.
- FAYYAD Ali, "Hezbollah and the Lebanese State. Reconciling a National Strategy with a Regional Role", *Arab Reform Initiative*, n. 11 (August 2006), s.l.
- FAYYAD Ali (interview), *Interview with Hezbollah's strategy man*, by Thanassis CAMBANIS, "GlobalPost" 27-6-2009.

- FAYYAD Ali (entretien), “La solution est un seul Etat pour les musulmans, les chrétiens et les juifs”, in: *Confluences Méditerranée*, n. 55, Automne 2005, Paris, pp. 121-130.
- FAYYAD Ali, *Que signifie la spécificité libanaise ?*, “L’Orient le Jour”, mars 2008, Beyrouth.
- FAYYAD Ali, “La résistance au Liban-Sud : une defense stratégique à fonction offensive”, *Confluences Méditerranée*, n. 51, Automne 2004, Paris, pp.157-162.
- FAYYAD Ali (entretien), « *Wilayet al-Fakih* », *les relations avec l’Iran, le rôle des chrétiens...*, Ali Fayad soumis au feu des questions des prélats, par Scarlett HADDAD, “L’Orient le Jour” 2-11-2007, Beyrouth.

Fonti primarie – Articoli sulla wilàyat al-faqih di esponenti sciiti

- SHAMELI Abbas Ali, “The Institution of Wilayat-i Faqih. Roots of Its Legitimacy According to the Shi’i-Imami Doctrine”, s.n.t., Spring 2018.

Fonti primarie – Articoli di quotidiani libanesi riportanti dichiarazioni di esponenti di Hezbollah

- SAKR Elias, *Nasrallah: Sectarianism impeding democracy*, “Daily Star” 1-12-2009, Beirut.

Fonti secondarie – Monografie di istituzioni islamiche

- AMANAT Abbas, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi’ism*, I.B. Tauris, London-New York 2009.
- ARJOMAND Said Amir (ed.), *Authority and Political Culture in Shi’ism*, State University of New York Press, Albany 1988.
- BELKEZIZ Abdelillah, *The State in Contemporary Islamic Thought. A Historical Survey of the Major Muslim Political Thinkers of the Modern Era*, translated by Abdullah Richard Lux, I.B. Tauris in association with The Centre for Arab Unity Studies, London-Beirut 2009.
- BONAUD Yahya Christian, *Uno gnostico sconosciuto del XX secolo. Formazione e opere dell’Imam Khomeyni*, traduzione di Eugenio Tabano, Il Cerchio, Rimini 2010. [ed. originale in francese: *L’Imam Khomeyni, un gnostique méconnu du XXe siècle. Métaphysique et théologie dans les œuvres philosophiques et spirituelles de l’Imam Khomeyni*, Al-Bouraq, Beirut 1997].
- CAMPANINI Massimo e MEZRAN Karim, *Arcipelago Islam. Tradizione, riforma e militanza in età contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 2007.

- CAPEZZONE Leonardo, SALATI Marco, *L'islam sciita. Storia di una minoranza*, Edizioni Lavoro, Roma 2006.
- CARDINI Franco, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Laterza, Bari 2007.
- CHALABI Tamara, *The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon. Community and Nation-State, 1918-1943*, Palgrave MacMillan, New York 2006.
- COLE Juan, *Sacred Space and Holy War. The Politics, Culture and History of Shi'ite Islam*, I.B. Tauris, London-New York 2002.
- CORBIN Henry, *L'Imām Nascosto*, traduzione di Mariolina Bertini, SE, Milano 2008. [titolo originale: *L'Imām caché et la rénovation de l'homme en théologie shî'ite*].
- CORBIN Henry, *Nell'islam iranico. Aspetti spirituali e filosofici. Lo shī'ismo duodecimano*, a cura di Roberto Revello, Mimesis, Milano 2012. [ed. originale in francese: *Le shī'isme duodécimain*, Gallimard, Paris 1971].
- CORBIN Henry, *Il paradosso del monoteismo*, introduzione di Claudio Bonvecchio, traduzione di Roberto Revello, Mimesis, Udine 2011. [edizione originale in francese: *Le paradoxe du monothéisme*, L'Herne, Paris 1981].
- CORBIN Henry, *La Scienza della Bilancia e la corrispondenza fra i mondi nella gnosi islamica*, traduzione di Roberto Rossi Testa, SE, Milano 2009. [titolo originale: *La Science de la Balance et les correspondances entre les mondes en gnose islamique*].
- CORBIN Henry, *Storia della filosofia islamica*, 3^a ed., traduzioni di Vanna Calasso (prima parte) e Roberto Donadoni (parte seconda), Adelphi, Milano 2007 [1^a ed. 1973]. [ed. originale in francese: *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris 1964].
- CROOKE Alastair, *Resistance: The Essence of the Islamist Revolution*, Pluto Press, London-New York 2009.
- DABASHI Hamid, *Shi'ism. A Religion of Protest*, Harvard University Press, Usa 2011.
- DONINI Pier Giovanni, *Il mondo islamico. Breve storia dal Cinquecento a oggi*, Laterza, Bari 2007.
- FILORAMO Giovanni (ed.), *Islam*, Laterza, Bari 2007.
- GHARBIEH Hussein M., *Political Awareness of the Shi'ites in Lebanon: The Role of Sayyid 'Abd al-Husain Sharaf al-Din and Sayyid Musa al-Sadr*, Durham theses, Durham University, available at <http://etheses.dur.ac.uk/1521/>.
- GRITTI Roberto e ANZERA Giuseppe, *I partigiani di Ali. Religione, identità e politica nel mondo sciita*, Guerini Studio, Milano 2007.
- HOURANI Albert, *Storia dei popoli arabi. Da Maometto ai nostri giorni*, ristampa, Mondadori, Milano 2009. [ed. originale in inglese: *A History of the Arab Peoples*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge 1991].
- LAOUST Henri, *Gli sciismi nell'Islam*, traduzione di Stefano Leoni, ECIG, Genova 1990.
- LAPIDUS Ira M., *Storia delle società islamiche*, 3 voll., Einaudi, Torino 2000. [ed. originale in inglese: *A History of Islamic Societies*, Cambridge University Press, 1988].
- LE THOMAS Catherine, *Les écoles chiites au Liban. Construction communautaire et mobilisation politique*, Karthala-Ifpo, Beirut 2012.
- MERVIN Sabrina, *Histoire de l'islam. Doctrines et fondements*, Flammarion, Paris 2000, 311 pp.

- LEWIS Bernard, *Il linguaggio politico dell'Islam*, Laterza, Bari 2005. [ed. originale in inglese: *The Political Language of Islam*, University of Chicago, Chicago 1988].
- MERVIN Sabrina (ed.), *The Shi'a Worlds and Iran*, Saqi-Ifpo, London-Beirut 2010.
- NASR Vali, *La rivincita sciita. Iran, Iraq, Libano. La nuova mezzaluna*, Università Bocconi Editore, Milano 2007.
- SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, *The Just Ruler in Shi'ite Islam. The Comprehensive Authority of the Jurist in Imamite Jurisprudence*, Oxford University Press, Oxford-New York 1988.
- SALIH M.A. Mohamed (ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, Palgrave MacMillan, New York 2009.
- SANKARI Jamal, *Fadlallah. The Making of a Radical Shi'ite Leader*, SAQI, London 2005.
- SCARCIA AMORETTI Biancamaria, *Sciiti nel mondo*, Jouvence, Assisi 1994.
- SCHUON Frithjof, *Comprendere l'Islam*, traduzione di Giorgio Jannaccone e Maurizio Magnini, SE, Milano 1998. [titolo originale: *Comprendre l'Islam*].
- SHAERY-EISENLOHR Roschanack, *Shi'ite Lebanon. Transnational Religion and the Making of National Identities*, Columbia University Press, New York 2008.
- SHANAHAN Rodger, *The Shi'a of Lebanon. Clans, Parties and Clerics*, I.B. Tauris (Academic Studies), London 2005.
- THURFJELL David, *Living Shi'ism. Instances of Ritualisation Among Islamist Men in Contemporary Iran*, BRILL, Leiden 2006.
- VANZAN Anna, *Gli sciiti. Storia, cultura e attualità dell'altro Islam*, Il Mulino, Bologna 2008.
- VERCELLIN Giorgio, *Istituzioni del mondo musulmano*, Einaudi, Torino 2002.
- VERTIGANS Stephen, *Militant Islam. A Sociology of Characteristics, Causes and consequences*, with contribution from Donncha MARRON and Philip W. SUTTON, Routledge, Oxon 2009.
- WALDBRIDGE Linda S. (ed.), *The Most Learned of the Shi'a. The Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford University Press, Oxford, 2001.
- WEISS Max, *In the Shadow of Sectarianism. Law, Shi'ism and the Making of Modern Lebanon*, Harvard University Press, Usa 2010.
- WINTER Stefan, *The Shiites of Lebanon under Ottoman Rule, 1516-1788*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

Fonti secondarie – Monografie di storia e istituzioni politiche del Vicino oriente

- ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Documents. From the 1985 Open Letter to the 2009 Manifesto*, Pallas Publications, Amsterdam 2011.
- ALAGHA Joseph, *Hizbullah's Identity Construction*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2011.

- ALAGHA Joseph, *The Shifts in Hizbullah's Ideology. Religious Ideology, Political Ideology and Political Program*, Amsterdam University Press, Amsterdam 2006.
- ANGELINO Roberto e MUSOLINO Maurizio, *Il popolo di Hezbollah. Viaggio in Libano dopo la guerra tra rovine e speranza*, Datanews, Roma 2006.
- AZANI Eitan, *Hezbollah. The Story of the Party of God. From Revolution to Institutionalization*, 2nd ed., Palgrave Macmillan, New York 2011 [1st ed. 2009].
- BLANFORD Nicholas, *Warriors of God. Inside Hezbollah's Thirty-year Struggle Against Israel*, Random House, New York 2011.
- BLANFORD Nicholas, *Killing Mr Lebanon. The Assassination of Rafik Hariri and its impact on the Middle East*, I.B. Tauris, London - New York 2006.
- BYMAN Daniel, *Deadly Connections. States that Sponsor Terrorism*, Cambridge University Press, Cambridge - New York 2005.
- CAMPANINI Massimo, *Storia del Medio Oriente*, Il Mulino, Bologna 2010.
- CHAITANI Youssef, *Post-Colonial Syria and Lebanon. The Decline of Arab Nationalism and the Triumph of the State*, I.B. Tauris, London-New York 2007.
- CHARARA Walid, DOMONT Frédéric, *Hezbollah. Storia del partito di Dio e geopolitica del Medio Oriente*, DeriveApprodi, Roma 2006.
- CORM Georges, *Storia del Medio Oriente. Dall'antichità ai nostri giorni*, Jaca Book, Milano 2009.
- CORM Georges, *Il Libano Contemporaneo. Storia e Società*, Jaca Book, Milano 2006.
- CORM Georges, *Il mondo arabo in conflitto. Il vicino Oriente dal dramma libanese all'invasione del Kuwayt*, Jaca Book, Milano 2005.
- CORM Georges, *Il vicino Oriente. Un montaggio irrisolvibile*, Jaca Book, Milano 2004.
- CORM Georges, *L'egemonia americana nel Vicino Oriente*, Jaca Book, Milano 2004.
- DEEB Marius, *Syria's Terrorist War on Lebanon and the Peace Process*, Palgrave MacMillan, New York 2003.
- DI PERI Rosita, *Il Libano Contemporaneo. Storia, Politica e Società*, Carocci, Urbino 2009.
- FISK Robert, *Il martirio di una nazione. Il Libano in guerra*, Il Saggiatore, Milano 2012. [ed. originale in inglese: *Pity the Nation: Lebanon at War*, André Deutsch, London 1990].
- GASPARD Toufic K., *A Political Economy of Lebanon, 1948-2002. The Limits of Laissez-faire*, Brill, Leiden 2004.
- GELVIN James L., *Storia del Medio Oriente moderno*, Einaudi, Torino 2009. [ed. originale in inglese: *The Modern Middle East. A History*, Oxford University Press, New York 2007].
- GILMOUR David, *Lebanon. The Fractured Country*, Martin Robertson, Oxford 1983.
- HAMZEH Ahmad Nizar, *In The Path of Hizbullah*, Syracuse University Press, Syracuse (New York) 2004.
- HARIK Judith Palmer, *Hezbollah. The Changing Face of Terrorism*, I.B. Tauris, London-New York 2004.
- HAUGBOLLE Sune, *War and Memory in Lebanon*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

- KAIL C. Ellis (ed.), *Lebanon's Second Republic. Prospects for the Twenty-first Century*, University Press of Florida, Gainesville 2002.
- KHALAF Samir, *Civil and Uncivil Violence in Lebanon. A History of the Internationalization of Communal Conflict*, Columbia University Press, New York 2002.
- LAFFIN John, *The War of Desperation. Lebanon 1982-85*, Osprey Publishing, London 1985.
- LEBRET Louis-Joseph, *Le Liban Face à son Développement*, Institut de Formation en vue du Développement, Etudes ed Documents, Beirut 1963.
- LLEWELLYN Tim, *The Spirit of the Phoenix. Beirut and the Story of Lebanon*, I.B. Tauris, London-New York 2010.
- MERMIER Franck et MERVIN Sabrina (sous la direction de), *Leaders et partisans au Liban*, Karthala-Ifpo-Iismm, Paris-Beyrouth 2012, 495pp.
- MACFARQUHAR Neil, *L'ufficio stampa di Hezbollah ti augura buon compleanno. Incontri inaspettati nel Medio oriente che cambia*, Utet, Torino 2010. [ed. originale in inglese: *The Media Relations Department of Hizbollah Wishes You a Happy Birthday. Unexpected Encounters in the Changing Middle East*, PublicAffairs, New York 2009].
- MAURO Stefano, *Il radicalismo islamico: Hizbollah, da movimento rivoluzionario a partito politico*, Edizioni Clandestine, San Giuliano Milanese (MI) 2007.
- MERVIN Sabrina (ed.), *Hezbollah. Fatti, luoghi, protagonisti e testimonianze*, Epoché, Milano 2009.
- NORTON Augustus Richard, *Amal and the Shi'a. Struggle for the Soul of Lebanon*, University of Texas Press, Austin 1987.
- NORTON Augustus Richard, *Hizballah of Lebanon: Extremist Ideals vs. Mundane Politics*, Council on Foreign Relations, New York 1999.
- NORTON Augustus Richard, *Hizbullah. A short history*, Princeton University Press, Usa 2009.
- OWEN Roger, *Stato, potere e politica nella formazione del Medio Oriente moderno*, Il Ponte, Bologna 2005. [ed. originale in inglese: *State, power and politics in the making of the modern Middle East*, Routledge, London 1992].
- PALMER HARIK Judith, *Hezbollah. The Changing Face of Terrorism*, 2nd ed., I.B. Tauris, London 2005 [1st ed. 2004].
- PETRAN Tabitha, *The Struggle over Lebanon*, Monthly Review Press, New York 1987.
- RABIL Robert G., *Religion, National Identity and Confessional Politics in Lebanon. The Challenge of Islamism*, Palgrave MacMillan, New York 2011.
- ROGAN Eugene, *Gli arabi*, Bompiani, Milano 2012. [ed. originale in inglese: *The Arabs*, Basic Books, Usa 2009].
- RUBIN Barry (ed.), *Lebanon. Liberation, Conflict and Crisis*, Palgrave MacMillan, New York 2009.
- SAAD-GHORAYEB Amal, *Hizbu'llah. Politics and Religion*, Pluto Press, London 2002.
- SALAMEH Franck, *Language, Memory and Identity in the Middle East. The Case for Lebanon*, Lexington Books, Lanham (Maryland) 2010.

- TOTTEN Michael, *The Road to Fatima Gate*, Encounter Books, New York 2010.
- TRABOULSI Fawwaz, *A History of Modern Lebanon*, Pluto Press, London 2007.
- WINSLOW Charles, *Lebanon. War & Politics in a Fragmented Society*, 2nd ed., Routledge, London 2005 [1st ed. 1996].
- ZACHS Fruma, *The Making of a Syrian Identity. Intellectuals and Merchants in Nineteenth Century Beirut*, BRILL, Leiden 2005.
- ZIADEH Hanna, *Sectarian and Intercommunal Nation-Building in Lebanon*, Hurst, London 2006.

Fonti secondarie – Report

- ADDIS Casey L., BLANCHARD Christopher M., *Hezbollah: Background and Issues for Congress*, report for the Us Congressional Research Service, 8-10-2010.
- HAJJAR Sami G., *Hizballah. Terrorism, National Liberation or Menace?*, report for the Strategic Studies Institutes (Usa), August 2002.

Fonti secondarie – Articoli

- ABISAAD Rula Jurdi, “Lebanese Shi’ites and the Marja’iyya: Polemic in the Late Twentieth Century”, *British Journal of Middle Eastern Studies*, vol. 36, n. 2 (August 2009), pp. 215-239.
- ABISAAD Rula Jurdi, “The Ulama of Jabal ‘Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change”, *Iranian Studies*, vol. 27, n. 1-4 (1994), pp. 103-122.
- ABUKHALIL As’ad, “Ideology and Practice of Hizballah in Lebanon: Islamization of Leninist Organizational Principles”, *Middle Eastern Studies*, vol. 27, n. 3 (July 1991), pp. 390-403.
- ABUKHALIL Asad, “Syria and the Shiites: Al-Asad's Policy in Lebanon”, *Third World Quarterly*, vol. 12, n. 2 (April 1990), pp. 1-20.
- AKHAVI Shahrough, “Contending Discourses in Shi’i Law on the Doctrine of Wilāyat al-Faqīh”, *Iranian Studies*, vol. 29, n. 3-4 (Summer-Autumn 1996), pp. 229-268.
- ALAMDARi Kazem, “The Power Structure of the Islamic Republic of Iran: Transition from Populism to Clientelism, and Militarization of the Government”, *Third World Quarterly*, vol. 26, n. 8 (2005), pp. 1285-1301.
- ALGAR Hamid, “The Study of Islam: The Work of Henri Corbin”, *Religious Studies Review*, vol. 6, n. 2 (April 1980), pp. 85-91.
- AMIR-MOEZZI Mohammad Ali, “Notes à propos de la walāya imamite. Aspects de l’imamologie duodécimaine, X”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 122, n. 4 (October-December 2002), pp. 722-741.

- ARKOUN M., "Pour une histoire reflexive de la pensee islamique", *Arabica*, vol. 51, n. 3 (July 2004), pp. 318-356.
- ATRISSI Talal, "Political Islam in Lebanon", in: EMERSON Michael - YOUNGS Richard (eds.), *Politica Islam and European Foreign Policy. Perspectives from Muslim Democrats of the Mediterranean*, Centre for European Policy Studies, Brussels 2007, pp. 86-98.
- AZIZ T.M., "The Role of Muhammad Baqir al-Sadr in Shii Political Activism in Iraq from 1958 to 1980", *International Journal of Middle East Studies*, vol. 25, n. 2 (May 1993), pp. 207-222.
- BADRAN Tony, "Hezbollah's Agenda in Lebanon", *Current Trends in Islamist Ideology*, vol. 8 (2009), pp. 52-67.
- BORDENKIRCHER Eric, "Islamists and a Pluralist Society: Hezbollah and Jama'ah al-Isla'mi'ya's [sic] Consociational Experience in Lebanon", paper for the 9th Annual Conference, Center for the Study of Islam & Democracy (CSID), *Political Islam and Democracy - What do Islamists and Islamic Movements want*, (2008).
- CALDER Norman, "Accommodation and Revolution in Imami Shi'i Jurisprudence: Khumayni and the Classical Tradition", *Middle Eastern Studies*, vol. 18, n. 1 (January 1982), pp. 3-20.
- DEEB Marius, "Shia Movements in Lebanon: Their Formation, Ideology, Social Basis, and Links with Iran and Syria", *Third World Quarterly*, vol. 10, n. 2, Islam & Politics (April 1988), pp. 683-698.
- ELIASH Joseph, "The Ithna 'Ashari-Shi'i Juristic Theory of Political and Legal Authority", *Studia Islamica*, n. 29 (1969), pp. 17-30.
- FADLALLAH Muhammad Husayn, "Muhammad Husayn Fadlallah: The Palestinians, the Shi'a, and South Lebanon", *Journal of Palestine Studies*, vol. 16, n. 2 (Winter 1987), pp. 3-10.
- FIRRO Kais M., "Ethnicizing the Shi'is in Mandatory Lebanon", *Middle Eastern Studies*, vol. 42, n. 5 (September 2006), pp. 741-759.
- HAMZEH A. Nizar, "Lebanon's Hizbullah: From Islamic Revolution to Parliamentary Accommodation", *Third World Quarterly*, vol. 14, n. 2 (1993), pp. 321-337.
- HOURANI Albert, "From Jabal 'Āmil to Persia", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies - University of London*, vol. 49, n. 1, in Honour of Ann K. S. Lambton (1986), pp. 133-140.
- HUNTER Shireen T., "Iran and the Spread of Revolutionary Islam", *Third World Quarterly*, vol. 10, n. 2, Islam & Politics (April 1988), pp. 730-749.
- KEDDIE Nikki R., "The Roots of the Ulama's Power in Modern Iran", *Studia Islamica*, n. 29 (1969), pp. 31-53.
- KELIDAR Abbas, "The Shii Imami Community and Politics in the Arab East", *Middle Eastern Studies*, vol. 19, n. 1 (January 1983), pp. 3-16.
- KHASHAN Hilal, MOUSAWI Ibrahim, "Hizbullah's Jihad Concept", *Journal of Religion & Society*, vol. 9 (2007), pp. 1-19.
- KHURI Fuad I., "The Ulama: A Comparative Study of Sunni and Shi'a Religious Officials", *Middle Eastern Studies*, vol. 23, n. 3 (July 1987), pp. 291-312.

- KNIO Karim, "Conceptualizing Hizbollah's Transformation in Lebanon's Post-Cedar Revolution: Proxy Client or Structural Path Dependency", in: SALIH M.A. Mohamed (ed.), *Interpreting Islamic Political Parties*, Palgrave MacMillan, New York 2009, pp. 259-268.
- KRAMER Martin, "The Oracle of Hizbullah: Sayyid Muhammad Husayn Fadlallah", in: APPLEBY R. Scott, *Spokesmen for the Despised: Fundamentalist Leaders in the Middle East*, University of Chicago Press, Chicago 1997, pp. 83-181.
- LAMBTON Ann K.S., "Quis custodiet custodes: Some Reflections on the Persian Theory of Government", *Studia Islamica*, n. 5 (1956), pp. 125-148.
- LAMBTON Ann K.S., "A Reconsideration of the Position of the Marja' al-Taqlid and the Religious Institution", *Studia Islamica*, n. 20 (1964), pp. 115-135.
- LAPIDUS Ira M., "State and Religion in Islamic Societies", *Past & Present*, n. 151 (May 1996), pp. 3-27.
- MALLAT Chibli, "Aspects of Shi'i Thought from the South of Lebanon: Al-'Irfan, Muhammad Jawwad Muhniyya, Muhammad Mahdi Shamseddin, Muhammad Husain Fadlallah", *Papers on Lebanon*, n. 7, s.n.t.
- MAVANI Hamid, "Ayatullah Khomeini's Concept of Governance (wilayat al-faqih) and the Classical Shi'i Doctrine of Imamate", *Middle Eastern Studies*, Vol. 47, No. 5 (September 2011), pp. 807-824.
- MERVIN Sabrina, "La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi'ites imâmites de la fin du XIXe siècle à 1960", *Studia Islamica*, n. 81 (1995), pp. 165-185.
- MILLWARD William G., "Aspects of Modernism in Shi'a Islam", *Studia Islamica*, n. 37 (1973), pp. 111-128.
- MOUSSAVI Ahmad Kazemi, "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih", *Middle Eastern Studies*, vol. 28, n. 1 (January 1992), pp. 101-107.
- NORTON Augustus Richard, "Changing Actors and Leadership among the Shiites of Lebanon", *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 482, Changing Patterns of Power in the Middle East (November 1985), pp. 109-121.
- OSIPOVA Yelena, "Hizballah's Media Strategy: Creating a 'Theater of Terror'", *Journal of International Service*, (Fall 2011), pp. 83-102.
- RAZI G. Hossein, "Legitimacy, Religion and Nationalism in the Middle East", *The American Political Science Review*, vol. 84, n. 1 (March 1990), pp. 69-91.
- RAZI G. Hossein, "The Nexus of Legitimacy and Performance: The Lessons of the Iranian Revolution", *Comparative Politics*, vol. 19, n. 4 (July 1987), pp. 453-469.
- RIZVI Sajjad, "Political Mobilization and the Shi'i Religious Establishment (marja'iyya)", *International Affairs*, vol. 86, n. 6 (November 2010), pp. 1299-1313.
- RONDOT Pierre, "Lebanese Institutions and Arab Nationalism", *Journal of Contemporary History*, vol. 3, n. 3 (July 1968), pp. 37-51.
- SACHEDINA Abdulaziz Abdulhussein, "Activist Shi'ism in Iran, Iraq and Lebanon", in: MARTY Martin E., APPLEBY R. Scott (eds.), *Fundamentalism Observed*, The Fundamentalism Project, vol. 1, Chicago-London 1991.
- SAMII Abbas William, "A Stable Structure on Shift in Sands: Assessing the Hizbullah-Iran-Syria Relationship", *Middle East Journal*, vol. 62, n. 1 (Winter 2008), pp. 32-53.

- SHAERY-EISENLOHR Roschanack, “‘Ajamis in Lebanon: The Non-Arab Arabs?’, *Middle East Report*, n. 237 (Winter 2005), pp. 40-41.
- SHAERY-EISENLOHR Roschanack, “‘Iran, the Vatican of Shi’ism?’, *Middle East Report*, n. 233 (Winter 2004), pp. 40-43.
- SHAERY-EISENLOHR Roschanack, “Postrevolutionary Iran and Shi‘i Lebanon: Contested Histories of Shi‘i Transnationalism”, *International Journal of Middle East Studies*, vol. 39, n. 2 (May 2007), pp. 271-289.
- SHAERY-EISENLOHR Roschanack, “Territorializing Piety: Genealogy, Transnationalism and Shi’ite Politics in Modern Lebanon”, *Comparative Studies in Society and History*, vol. 51, n. 3 (July 2009), pp. 533-562.
- SHANAHAN Rodger, “Hizballah Rising: The Political Battle for the Loyalty of the Shi’a of Lebanon”, *Middle East Review of International Affairs*, vol. 8, n. 1 (March 2005), pp. 1-6.
- SINDAWI Khalid, “Ḥawza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shī‘ite Identity: The Ḥawzas of al-Najaf and Qumm as a Case Study”, *Middle Eastern Studies*, vol. 43, n. 6 (November 2007), pp. 831-856.
- TAKIM Liyakat A., “From Bid‘a to Sunna: The Wilāya of ‘Alī in the Shī‘ī Adhān”, *Journal of the American Oriental Society*, vol. 120, n. 2 (April-June 2000), pp. 166-177.